VOLUMEN XIX I-II MCMLIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE
SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1953

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Orientalia Christiana Periodica constant singulis annis circiter 450 paginis in *quattuor* numeris.

Pretium annuum: 3500 L. it., 6,00 doll. americ.

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Philosophica

Scripturistica, patristica, ascetica

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XIX

ANNO 1953

VOLUMEN XIX MCMLIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1953

Das Bild vom Spiegel bei Ephräm

J. Behm hat in seiner Untersuchung: Das Bildwort vom Spiegel 1. Kor. 13, 12 ([1]) als Fundament seiner Exegese der Paulusstelle einen Überblick über die Verwendung des Bildes vom Spiegel in der hellenistischen Literatur geboten. Dabei stellt er folgende drei Hauptgruppen auf: 1) Mit der Klarheit des polierten Metallspiegels wird die Reinheit der Seele verglichen. 2) Der Spiegel, in den man sieht, um sein Äusseres auf Ordnung und Sauberkeit zu prüfen, erinnert an die Pflicht sittlicher Selbstprüfung und Selbsterkenntnis. 3) Im Spiegel sieht man indirekt nicht die Dinge selbst, sondern nur ihren Widerschein, ihr von der spiegelnden Fläche zurückgeworfenes Abbild ([2]).

Auf die Verwertung des Bildes vom Spiegel in der orientalischen Welt, die der hellenistischen zeitlich und örtlich nahe steht, kommt J. Behm nur nebenbei zu sprechen in Ergänzung der Ausführungen Reitzensteins zum gleichen Thema ([3]). Dabei erwähnt er aus der syrischen Literatur nur eine Stelle aus Narses und eine aus der nestorianischen Liturgie. Es ist daher wohl nicht unangebracht, in dieser Frage auch einmal Ephräm heranzuziehen, die beherrschende Gestalt der frühsyrischen Literatur, wo der griechische Einfluss noch lange nicht so wie später die orientalische Eigenart überdeckt hat. Im Folgenden soll daher untersucht werden, wie er das Bild vom Spiegel verwendet. Das gesammelte Material wird dabei in einer Gliederung vorgeführt, die unabhängig von der Gruppierung J. Behms nur aus dem Inhalt der Stellen erarbeitet wurde.

1. Der Spiegel vermittelt Wissen, Einsicht in sonst verborgene unsichtbare Dinge. Die psychologische Wurzel dieser Verwendung liegt in dem befremdenden Gefühl, das alle Menschen empfinden,

([1]) In der *Reinhold Seeberg Festschrift* (Leipzig 1929), S. 315-342.
([2]) Vgl. *l. c.*, S. 328 ff.
([3]) Vgl. *l. c.*, S. 326.

wenn sie im Spiegel das sonst unsichtbare eigne Antlitz auftauchen sehen. Unsichtbar ist für alle Menschen auch die eigne Seele. Doch kennt Ephräm auch dafür einen Spiegel. Im 1. Hymnus *De Fide*, Strophe 12 wird das menschliche Wort Spiegel der Seele genannt. In der vorangehenden Strophe hiess es, dass die Seele sich nicht selber wahrnehmen könne, was die Ungeheuerlichkeit erklärt, dass es Menschen gibt, die die Existenz der eignen Seele leugnen. Ihnen gegenüber fragt die 13. Strophe: « Wie sollte (die Seele) nicht sein * da sie doch in ihrer Tätigkeit fassbar wird » (1). Diese Worte erweitern die Aussage der 12. Strophe: nicht nur die Betätigung des Mundes, auch die Tätigkeit aller übrigen Sinne ist der Spiegel, in dem die Seele sichtbar wird. So spricht Ephräm selber in *De Paradiso* 8, 6: « In den Sinnen des Genossen der Seele (= des Körpers) tritt sie (die Seele) in die Erscheinung und wird sichtbar » (2).

Verborgen und unsichtbar sind auch die Objekte des Glaubens, die Wahrheiten der Offenbarung. Sie werden sichtbar in der Hl. Schrift. Darum sagt Ephräm im Hymnus *De Fide* 41, 10: « Das Evangelium ist dein Spiegel * ein wunderbarer * und in ihm werden die Drei * sichtbar ohne Widerrede * mit denen auszogen und tauften * die Apostel ohne zu forschen » (3). Das Geheimnis der Trinität tritt im Wunderspiegel der Evangelien vor unsere Augen, oder genauer gesagt, die Gestalten des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes werden in ihm sichtbar. Denn das sind Ephräms eigne Worte in einer zweiten Stelle, im Hymnus *De Fide* 67, 8/9: « Aufgerichtet sind die (heiligen) Schriften wie ein Spiegel * Wessen Auge klar ist, sieht darin das Bild der Wahrheit * Aufgerichtet ist dort die Gestalt des Vaters * abgebildet ist dort das Bild des Sohnes und des hl. Geistes » (4).

Den Worten der Schrift liegen die Worte und das Wissen des sich offenbarenden Gottes zugrunde. Es bedeutet daher nur eine kleine Rückverschiebung des Bildes, wenn in den folgenden Beispielen nicht mehr die Hl. Schrift mit dem Spiegel verglichen wird, sondern die Worte und das Wissen des Offenbarers. So heisst es im *Sermo de Domino nostro* (Lamy I 157, 10): « Es loben dich (Christus)

(1) E(ditio) R(omana) III 2 D.
(2) Vgl. ER III 587 D.
(3) ER III 75 A.
(4) ER III 129 D.

die Völker, dass dein Wort ein Spiegel vor ihnen geworden ist, in dem sie den unsichtbaren Tod sehen, wie er ihr Leben verschlingt ». Hier vermittelt also Christi Wort die Erkenntnis eines Sachverhaltes, der irdischen Augen unzugänglich bleibt, nämlich die Erkenntnis, dass die Sünde den ewigen Tod der Gehenna bewirkt.

In einem zweiten Beispiel wird Christi Wissen zum Spiegel; denn im 2. Hymnus *De Fide* sagt Ephräm zu Beginn: (2, 1) « Glückselig jener, der sich aufgestellt hat * den reinen Spiegel der Wahrheit * und der darin geschaut hat deine (ewige) Zeugung * die allen Zungen unaussprechlich bleibt * (2, 2) Glückselig jener, der hinzuging * zu dem Wissen des Wahren * und in ihm gelernt hat, dass unerforschlich bleibt * Gott für die Menschen » ([1]). « Spiegel der Wahrheit » wird hier in der zweiten Strophe durch den Ausdruck « das Wissen des Wahren » wieder aufgenommen, das durch ein « niedergelegt in den heiligen Schriften » zu ergänzen ist.

Diese Rückverbindung mit der Vorstellung von der Hl. Schrift als Spiegel ist nicht mehr vorhanden in einem weiteren Beispiel aus dem *Sermo de Domino nostro*. Hier spricht nämlich Ephräm in Lamy I 191, 27 ff. davon, dass Christus die geheimen Gedanken der Pharisäer und Schriftgelehrten offenbarte: « Der Herr zeichnete sie vor ihnen ab, damit sie erkännten, dass sein Wissen ein Spiegel ist, der Geheimnisse aufzeigt ».

Die Verschiebung des Vergleichsobjektes von dem schriftlich niedergelegten Wissen zu dem subjektiven Wissen Christi hat bis jetzt keine wesentliche Änderung mit sich gebracht. Anders in den folgenden Fällen, in denen das Organ des subjektiven Wissens, der Geist, der Gedanke, zum Spiegel wird und die Erkenntnisse, von aussen oder von innen her gewonnen, zu den Bildern im Spiegel. So sagt Ephräm in *De Paradiso* 4, 9 von seinem Versuch, das Paradies zu schildern: « Zürne nicht, dass es wagte * meine Zunge zu erzählen * was zu gross ist für sie * und (was) sie versagend verkleinerte * Doch wenn es auch keinen Spiegel gibt * in dem seine Schönheit sich abprägen könnte * noch Farben * für sein Bild... »

Dass hier mit Spiegel der aufnehmende (menschliche) Geist gemeint ist, wird klarer durch das folgende Beispiel. Im 28. Hymnus *De Fide* erwähnt Ephräm in den Strophen 12 und 13, um die Arianer zu warnen, Geezi und König Ozias, die beide für ihre Vergehen, die äusserlich voneinander verschieden sind, die gleiche

([1]) ER III 3 B/C. In Strophe 2, 3 korrigiere man *alef* in *ilef*.

Strafe des Aussatzes erlitten. Dazu sagt Strophe 15: « Siehe abgebildet sind beide für Verständige * im unsichtbaren Spiegel des Gedankens * in ein und dasselbe Bild des (schlechten) Willens hatten sie sich gekleidet * und ein und denselben Abdruck des (göttlichen) Zornes wegen der freien (Tat) (empfangen) » (1). « Gedanke » steht hier für menschlichen Geist überhaupt. Dieser nimmt, wenn ich die Stelle richtig deute, wie ein Spiegel die beiden von Ephräm erwähnten Erzählungen aus dem Alten Testament als Bilder in sich auf und erkennt dann nicht nur die Gleichheit der äusserlichen Strafe, sondern auch die unsichtbare gemeinsame Wurzel beider Vergehen, nämlich die Entscheidung des freien Willens. Somit ist auch hier noch das Entscheidende im Vergleich mit dem Spiegel das Aufdecken eines an sich verborgenen Sachverhaltes. Diese Idee bleibt auch in der folgenden zweiten Gruppe wirksam, in der das Wort Spiegel zu einem Synonym für Typus, Symbol wird. Denn auch der Typus und das Symbol tragen in sich eine Wahrheit, die, obwohl verborgen, doch auch irgendwie in die Erscheinung tritt.

2. Spiegel im Sinne von Symbol, Typus. Den Anfang dieser neuen Gruppe von Beispielen soll eine Stelle bilden, in der noch weniger klar der Sinn des Symbols zu Tage tritt. Sie bringt noch einmal mehr in Übereinstimmung mit der vorangehenden Gruppe das Moment des schauenden Erkennens eines unsichtbaren Objektes zum Ausdruck. Sie findet sich im Hymnus *De Conf. et Mart.* (Lamy III 677, 31) und lautet: « Die Marter, die man vor ihnen (= den Martyrern) aufreihte * erinnerten sie an die (jenseitigen) Güter * Im Schwert sahen sie den Kranz * Das Feuer wurde zum Spiegel * Sie sahen in ihm das Himmelreich ». Als zweites Beispiel folge *Carm. Nis.* 2, 180 ff., wo schon klarer die Bedeutung Symbol vorhanden ist, wenn Ephräm von der Bresche in der Mauer Nisibis' sagt:

« Wer sah jemals, dass geworden wäre * eine Bresche wie zu einem [Spiegel.
In ihm sahen beide Parteien * er diente für die draussen und drinnen.
Sie sahen in ihm wie mit Augen * die Macht, die zerbrach und [verband ».

(1) Die ER (III 52 C) hat hier die Reihenfolge der Strophen abgeändert. Sie setzt Strophe 14 an die Stelle der letzten (16). Man muss zugeben, dass Schwierigkeiten in der Gedankenführung vorhanden sind. Doch rechtfertigen sie kaum den radikalen Eingriff der ER.

Auch hier wird noch das unmittelbare Erschauen einer unsichtbaren Wahrheit aus dem sichtbaren Zeichen betont. Es entspricht das einer Eigenart Ephräms, dem das Denken zu einem Schauen (der Phantasie) wird (1); diese Eigenart ist wohl auch noch in den folgenden Beispielen zu berücksichtigen.

In *Contra Haereses* 52, 10 hat nun « Spiegel » ganz deutlich die Bedeutung « Symbol » angenommen. Ephräm bekämpft hier eine gnostische Deutung des Gleichnisses vom Samenkorn. Sie sagten nämlich: « Siehe auch das Samenkorn zieht seine Schale aus in der Erde » und deuteten die Schale auf den Leib. Demgegenüber erklärt Ephräm: « Die Schale jenes Samens * ist wie ein Spiegel * für Gier und Zorn * und Hass * die nicht erstehen werden * zusammen mit dem Körper bei der Auferstehung » (2). Die Schale symbolisiert also für Ephräm nicht den Körper, sondern die Laster (des Körpers), die nicht mitauferstehen werden. « Spiegel » ist zu « Symbol » geworden. Die Synonymität beider Ausdrücke geht in den folgenden Beispielen unmittelbar aus dem Text selber hervor.

Im 3. Hymnus *De Azymis* heisst es: « Ägypten trug in sich eingezeichnet zwei Symbole (râzê): für die Šeol und für die Verirrung (des Heidentums) wurde es Spiegel » (Lamy I 581, 13). Einige Zeilen weiter wird Ähnliches von Pharao ausgesagt: « Pharao trug eingezeichnet zwei Typen (ṭupsê): für den Tod und für Satan wurde er Spiegel... ». Beide Sätze bringen klar die Synonymität von Spiegel und Symbol (Typus) zum Ausdruck. Der Grund dafür ist unschwer einzusehen. In den symbolischen Gestalten, Ereignissen und Personen, tauchen wie in einem Spiegel die Umrisse des Angedeuteten auf. Auch das Moment des Sichtbarmachens einer unsichtbaren Gestalt wie die des Satans fehlt nicht.

Im 18. Hymnus *De Fide* sieht Ephräm überall in der Natur Symbole und Sinnbilder (*râzâ, nīšâ*) des heiligen Kreuzes, die zum Vorwurf für Juden und Ungläubige werden. So verweist die 6. Strophe auf den Vogel, der nur fliegen kann, wenn er seine Flügel in Kreuzesform ausbreitet (*b-râzâ pšīṭâ da-ṣlībâ*). In Strophe 7 heisst es: « Und wenn das Schiff wie (b-râz) ein Kreuz die Ruder (3)

(1) Vgl. meinen Kommentar zu *De Paradiso* 5, 3-5 in *Studia Anselmiana* 26 (Roma 1951), S. 40.

(2) ER II 552 E.

(3) In der (lateinischen) Übersetzung dieser Stelle in *Theologie Ephräms* (*Studia Anselmiana* 21, S. 92) bin ich zu sehr dem Text der ER (III 34 C) gefolgt. Man korrigiere dort das *l-yamâ* nach den Hss in ein *lêqê*.

ausbreitet * und aus den beiden (Segel)balken einen Schoss bildet für den Wind..., wenn es (so) das Kreuz gehisst hat, dann ist der Weg frei für seinen Lauf... » Auch die Erde kann der Kreuziger (= Jude) nicht für die Aussaat bereiten «ohne das schöne Symbol (râzâ) des lichten Kreuzes * Er verfertigt ein Zeichen (nīšâ) des Kreuzes » und lockert mit diesem Zeichen (das ist wohl der Pflug) die Erde, um den Samen hineinzustreuen (Strophe 11). Daran schliesst sich Strophe 12: « Auch seine Tunica hätte ihn ohne das Sinnbild (des Kreuzes) nicht geliebt. Seine Arme ausbreitend zog er sie an wie ein Kreuz. Siehe sein Kleid ist sein Spiegel und in ihm ist das Zeichen abgebildet, das er verleugnet ».

Hier wird im Schlußsatz Spiegel und Zeichen noch auseinandergehalten. Aber in der letzten Strophe des gleichen 18. Hymnus *De Fide* wird Spiegel wieder zu einem Synonym von Typus. Zum Verständnis dieser Strophe ist zu bemerken, dass Ephräm eine zweifache Erzeugung des Küchleins kennt, die Begattung und das Ausbrüten. Nur von dieser zweiten Erzeugung ist in 18, 16 die Rede mit den Worten: « sie (die Henne) gebiert ihr Kind ohne Begattung. Siehe im Hause des Leugners ist der Spiegel Mariens ! » D. h. ein Sinnbild für Mariens jungfräuliche Empfängnis.

Zum Schluss dieses Abschnittes sei noch kurz auf eine Stelle aus den *Prose Refutations* verwiesen, wo in (Mitchell-Burkitt) II 166, 30 ff. auf die Ausdrücke *ṣūr taḥwītâ = ein (Vor)bild formen* und *ršam dmūtâ = ein Gleichnis zeichnen* völlig synonym an dritter Stelle die Wendung anschliesst: *qbaʿ maḥzīta = einen Spiegel aufstellen.*

3. Eine dritte Gruppe soll die Fälle umfassen, die mehr oder minder dem zweiten Punkt der Einteilung J. Behms zuzuweisen wären, und wo man zusammenfassend von einer moralischen Verwertung des Bildes vom Spiegel sprechen könnte. Ich beginne mit Beispielen, die eine Verbindung mit den vorangehenden Gruppen herstellen. In den ersten Zeilen des 3. *Sermo de Fide* warnt Ephräm vor dem Versuch, die göttliche Wesenheit zu erforschen. Statt dessen soll man sich der Betrachtung der göttlichen Gebote zuwenden: « Tritt ein in die Untersuchung der Gebote * und sie seien dir wie ein Spiegel * schau in ihnen deine Arbeit und dein Werk * suche in ihnen den Lohn und die Verheissung » (1). Die

(1) ER III 183 F.

Gebote der Schrift zeigen also dem Betrachtenden nicht nur, was er zu tun und zu lassen hat, was schön und hässlich macht, er erkennt und sieht in diesem Spiegel vor allem auch noch die Herrlichkeit des ewigen Lohnes.

Ist damit eine Verbindung zum ersten Punkt gegeben, so stellen folgende Verse aus dem 2. Hymnus *Contra Julianum* einen Zusammenhang mit dem zweiten her. Hier heisst es nämlich in einem Bild, das nächstverwandt ist mit der oben aus den *Carmina Nisibena* (2, 180 ff.) zitierten Stelle:

> « Nisibis, das entrissen wurde * hat er wie einen Spiegel aufgestellt, damit wir darin sähen * den Heiden (= Julian) der auszog um zu rauben, was nicht sein war * So verlor er, was sein war (1).

Das Schicksal Nisibis' spiegelt also Sünde und Strafe des Apostaten wieder; damit wird die Stadt zugleich zu einem warnenden Beispiel.

Das Moment des abschreckenden und dadurch belehrenden Beispiels tritt noch klarer in einer anderen Stelle des 3. *Sermo de Fide* zu tage, nämlich in 3, 7 ff., wo Adam und seine Strafe als Spiegel bezeichnet werden: « O du, dessen Verwegenheit sich gegen Gott richtet * schau auf Adam wie (in) einen Spiegel * Auch wer glaubt, Gott erforscht zu haben * ist des Todes schuldig » (2).

Die nächste Stelle bleibt in der Richtung des abschreckenden Beispieles; doch erweitert sich dieser Zug und nimmt vor allem auch das Moment der Erkenntnis wieder auf, und zwar in der Form der (moralischen) Selbsterkenntnis. Dabei verwertet Ephräm selber jene Tatsache, auf die hier in der Einleitung zur ersten Gruppe verwiesen wurde, dass nämlich der Mensch sein körperliches Antlitz nur im Spiegel sehen kann im Gegensatz zum Geist, der unmittelbar sich selber zu erkennen fähig ist. Damit verbindet er in eigenartiger Weise eine andere Idee, dass die Sünde dem Menschen seine Geistigkeit raube, seinen Geist verkörperliche. Das sind die gedanklichen Grundlagen von Hymnus *De Fide* 34, 4/5: « Der Geist nämlich kann * sich selber sehen, ob er schön sei * Der Körper (dagegen) kann sein Antlitz nicht betrachten ohne Spiegel * Da nun auch unser Geist wie ein Körper wurde * und nicht mehr aus sich allein sich sehen konnte * hat (Gott) ihm aus

(1) J. Overbeck, *S. Ephraemi... opera selecta* (Oxonii 1865), S. 10, 1/2.

(2) ER III 183 A.

den Tieren einen Spiegel gefertigt * damit er sich selber sehe. (Strophe 5) Damit der Mensch, wenn er die Tiere schilt, sich selber schelte * und nicht räuberisch sei wie der Wolf * nicht morde wie das reissende Tier * Er kenne nicht das Zischen der Schlange * noch das Schweigen des Skorpions * und steche nicht wie dieser hinterrücks seinen Nächsten... ». Mit anderen Worten: da der gefallene Mensch in seinem verderbten Gewissen nicht mehr die Fähigkeit besitzt, die Hässlichkeit seines sittlich geistigen Antlitzes zu sehen, führt Gott das Abstossende der Sünden ihm von aussen her in den Tieren vor Augen und die Tiere spiegeln ihm die eignen Laster wider und wecken in ihm das Gewissen, den Drang sich über das Tier zu erheben, sich zu bessern. Streift man hier das Bildhafte ab, dann sind die Tiere mit ihren Trieben für den Menschen ein Beispiel, an dem er die Hässlichkeit seiner Leidenschaften einsehen und bekämpfen lernen kann.

Auch Menschen können so Beispiel für Mitmenschen werden und zwar als Menschen nicht nur abschreckendes Beispiel der Sünde, sondern auch gewinnendes Vorbild der Tugend. So verweist Ephräm in 34. *Carmen Nisibenum* das verderbte Ḥaran (Carrhae) an das Vorbild der benachbarten Kirche Edessas auf folgende Weise: « Schaut jemand eine Weile * in den Spiegel * dann schmückt er sich in ihm * Du, Haran, unreine * siehe dein Spiegel ist preiswürdig und rein * Schmücke dich in ihm * dem gesegneten * der vor dir aufgestellt ist * damit du Jesus gefallest * Blicke hinein und werde darin schön * dass er dir zum Nutzen gereiche * und nicht zur Beschämung » (Strophe 4).

Wenn die Kirche von Edessa ein reiner Spiegel war, so ist das ihr Verdienst gewesen, die Folge ihrer Sittenreinheit. Ein Nachlassen des guten Vorbildes, ein Umschlagen ins Gegenteil wäre ein schuldbares Sichtrüben des Spiegels. So Ephräm in der breiten Ausführung des Vergleiches mit dem Spiegel in diesem moralischen Sinn zu Beginn des 16. *Carmen Nisibenum*:

« (1) Darin ist ein Spiegel tadelnswert * wenn seine Glätte verdunkelt ist * wenn ihm selber Flecken anhaften * wenn der Schmutz auf ihm * zu einem Vorhang wird vor dem Schauenden * (Resp.: Gepriesen sei, der unsern Spiegel geglättet hat.) (2) Dass die Schönheit in ihm nicht ihren Schmuck findet * und die Entstellung in ihm nicht ihren Tadel * ist ganz und gar ein Schaden für die Schönen * denn ihre Schönheiten schaffen keinen Gewinn * Schmuck als Gewinn * (3) Die Entstellungen werden nicht durch

ihn getilgt * noch wird der Schmuck durch ihn vermehrt * Entstellung, die bleibt, ist wie ein Schaden * dass kein (neuer) Schmuck entstand, ist Verlust * Schaden zu Verlust! (4) Ist unser Spiegel Finsternis * dann ist das eitel Freude für die Hässlichen * dass ihre Flecken nicht Anklage finden * Ist er aber glatt und glänzend * dann ist es (Sache) unserer Freiheit, sich zu schmücken... (6) Niemals hat der Spiegel geführt * mit Zwang den, der sich in ihm betrachtet * Ebensowenig die Güte, die kam... ». Die letzten Worte gehen auf die Menschwerdung Christi. Von Christus als Spiegel wird noch zu sprechen sein. Zuvor sollen einige weitere Beispiele dieses Thema vorbereiten.

Strophe 18 des 2. Hymnus *De Fide* kann zeigen, dass das Spiegel-Vorbild nicht nur die eignen Fehler erkennen lässt sondern auch die Möglichkeit schafft, sie zu tilgen: « Glückselig jener, der geglättet hat * sein Forschen wie einen Spiegel * für die Kleingläubigen * damit sie in ihm ihre Makel abwischen können ». Dass hier vom Forschen die Rede ist (das geglättete Forschen ist das vom Glauben getragene) hängt mit der Polemik gegen die Arianer zusammen. Für gewöhnlich wird schlechthin die Person genannt. So im Hymnus *De Fide* 21, 6: « Dir sei Spiegel * die Klarheit Abrahams * dass Forschen ein hässlicher Makel für den Glauben ist * Dort wo er glaubte, wurde er für gerecht erklärt * und dort wo er forschte, wurde sein Same unterjocht » (1). Wie Abraham in diesem gesonderten Fall des Glaubens werden auch die Heiligen des Neuen Bundes zu Spiegeln, Vorbildern aller Tugenden. So heisst es von Abraham Kidunaya in Lamy III 749, 19 ff., dass der Tod des Heiligen entführt hat: « den Spiegel, der in unserem Volk aufgestellt war * damit in ihm sich unser Volk schmücke * In ihm sah jeder sich selbst * in ihm tadelte jeder sich selbst... ».

Zum Schluss noch eine Stelle, die eine letzte Ergänzung liefert. Wir sahen bereits, dass das Beispiel = der Spiegel gleichsam auffordert, die Entstellungen der Sünde zu entfernen und die Schönheit der Tugend anzulegen. Das kann eine Steigerung erfahren in dem Sinne der Redensart: qualis rex, talis grex, d. h. das Vorbild bringt das « Nach » bild hervor wie das Antlitz vor dem Spiegel das Bild im Spiegel. So schildert Ephräm in *Carm. nis.* 19, 14 die Wechselbeziehung zwischen den Bischöfen und der Kirche von Nisibis

(1) ER III 38 D. Zu der Aussage des Schlußsatzes vgl. *De Paradiso* 12, 5 und Kommentar in *Studia Anselmiana* 26, S. 130.

folgendermassen: « Wie der Vorsteher (der Kirche) so ihre Sitten * Denn bei einem milden ist sie mild, bei einem reinen strahlend * Die Kirche (von Nisibis) gleicht dem Spiegel * entsprechend dem Antlitz, das hineinblickt * kleidet er sich in dessen Gestalt... Denn wie der König, so sein Heer * und wie der Priester, so seine Herde ».

Von hier aus wäre der Weg gegeben zu der Vorstellung einer automatischen, zauberhaften Umwandlung durch die Person, die zum Spiegel wird für andere. Doch hat Ephräm schon oben in *Carm. Nis.* 16, 4 und 6 betont, dass hier der Spiegel keinen Zwang ausübt und die Freiheit des sich Wandelnden, des sich Schmükkenden nicht aufhebt. Das behält seine Gültigkeit auch in den folgenden Beispielen, wo Christus Spiegel genannt wird.

Im 12. Hymnus *De Fide* wird Christus nicht unmittelbar selber zum Spiegel. Es ist vielmehr die Rede von einem Spiegel Christi in Übereinstimmung mit einer durchgängigen Eigenart dieses Hymnus auf Christus. Denn schon die erste Strophe beginnt mit der Anrede: Dein Salz, die zweite: Dein prüfendes Feuer, die elfte: Dein Schlüssel, die zwölfte: Dein Sauerteig, die dreizehnte: Dein Silber, die vierzehnte: Deine Waffe, die fünfzehnte: Dein Joch, die sechzehnte: Dein Hafen, die siebzehnte: Dein Fels, die achtzehnte: Dein Same. Und nun die neunzehnte:

« Dein Spiegel ist rein und ganz dir zugewandt.
Deine Schönheit treibt die Hässlichen an, sich darin zu reinigen.
Denn nicht kann ein Schmutziger dir anhangen,
ausser er reinigt sich von seinen Makeln » [1].

Die Aussage der ersten Zeile schafft irgendeinen Unterschied zwischen Christus und seinem Spiegel. Doch ist der Spiegel Christus ganz zugekehrt d. h. das Spiegelbild gibt Christus völlig wieder. Ist damit das Christusbild der Evangelien gemeint? Jedenfalls spielt im Anschliessenden diese Unterscheidung keine Rolle mehr: Christus ist der Spiegel, das Spiegelbild = Vorbild der Heiligkeit, das die Sünder antreibt, sich zu reinigen um so dem Heiligen anhangen zu können.

Christus wird in den Hymnen *De Fide* noch einmal kurz Spiegel genannt und zwar diesmal unmittelbar, nämlich in 30, 5, wo zunächst davon die Rede ist, dass der Vater in den Offenbarungen des Alten Testamentes nur in Gestalten sich gekleidet hat,

[1] ER III 28 B.

während der Sohn in Wirklichkeit das Kleid der Leiden anzog. Daran schliessen sich noch die Worte: « Er sprach und tat alles, was er lehrte * um selber ein Spiegel zu werden für seine Hörer » (1). Die nächste Strophe führt einige Beispiele dafür an: Christus reichte den Schlagenden seine Wange, wie er gelehrt; er verbarg sein Wissen, um die verwegenen Arianer zu warnen, u. s. w.

Unmittelbar wird das Bild vom Spiegel auf Christus auch in dem Hymnus *De Virginitate* 31, 12 angewandt:

> « Reiner Spiegel, aufgestellt für die Völker.
> Sie erwarben sich das unsichtbare Auge, kamen herbei und blickten [hinein.
> Da sie ihre Hässlichkeit sahen, schalten sie sich selber.
> Ihre Makel tilgten sie in ihm, ihr Schmuck wurde schön in ihm.
> Selig, wer seine Hässlichkeit anklagte in deiner Schönheit
> und deine Gestalt abgeprägt hat durch ihn (sie) » (2).

In der vorletzten Zeile tritt hier an die Stelle von « Spiegel » das Wort « Schönheit » (3), d. h. Spiegelbild im Sinne von Vorbild, sodass wahrscheinlich auch in der letzten Zeile das syrische *beh* (*bâh*) zunächst auf Schönheit (*šufrâ*) zu beziehen ist und nicht unmittelbar auf Spiegel (*maḥzītâ*). Im übrigen bleibt auch hier die Wirkung des göttlichen Spiegelbildes negativ: die positive Leistung des Sichschmückens ist Aufgabe des Betrachtenden. Von einer magisch mystischen Umwandlung durch den Spiegel ist keine Rede.

Ähnlich wie in *De Virginitate* 31, 12 wird « der Herr » auch in der 13. Ode Salomos Spiegel genannt, ebenfalls im moralischen Sinn. Denn das Anziehn der Heiligkeit des Herrn bleibt auch hier Werk der Schauenden, die aufgefordert werden, « ohne Makel zu sein jederzeit vor ihm ». Die Ähnlichkeit ist aber meines Erach-

(1) ER III 54 D.

(2) Bei LAMY IV 601 ist in der letzten Strophenzeile das *taw* in *ṭb't* zu streichen, das Lamy selber in seiner Übersetzung nicht berücksichtigt hat. Rendel HARRIS und A. MINGANA drucken in *The Odes and Psalms of Solomon* (Manchester-London 1920) vol. II, S. 19 Lamy's Text ab und folgen in ihrer Übersetzung dem falschen Text (*and on whom thou hast imprinted they likeness*). Den Text der (einzigen) Hs gibt richtig J. E. RAHMANI wieder in seiner Ausgabe (und Übersetzung) der Hymnen *De Virginitate* (Scharfe 1906) S. 90.

(3) Der gleiche Wechsel findet sich auch in der eben zitierten Strophe *De Fide* 12, 19, wo es in der ersten Zeile heisst: *Dein Spiegel*... und in der zweiten: *Deine Schönheit*.

tens nicht so gross, dass ein Zitat angenommen werden müsste. *De Virginitate* 31, 12 ist auch aus der für sich allein genommenen Vorstellungswelt Ephräms völlig verständlich. Noch viel weniger vermag ich das Urteil von Harris-Mingana zu teilen, wenn sie in einer andren Stelle aus den Hymnen *In Festum Epiphaniae*, Lamy I 93, 1 ff. «(Das Wasser, seine Natur, dient als Spiegel, dem der sich betrachtet... Blick auf (?) die Taufe und kleide dich in die Schönheit, die in ihr verborgen ist)» an almost exact quotation from and imitation of the 13. Ode sehen [1]. Ich gehe auf diese Stelle nicht weiter ein. Nur so viel sei gesagt, dass der syrische Text, den Lamy bietet mehrere Schwierigkeiten enthält, über welche die Übersetzungen hinweggehen. Ferner ist das Urteil, das Harris-Mingana in der Echtheitsfrage dieser Hymnen und der Hymnen De Virginitate fällen, sicher unzutreffend. Sie nehmen die Stelle aus den Hymnen In Fest. Epiph. ohne weiteres als echt und bemerken zu den Hymnen De Virg., dass sie Ephräm zugeschrieben werden. In Wirklichkeit ist das Verhältnis genau umgekehrt. Die Hymnen De Virg. sind in dem ältesten und wertvollsten Ephrämkodex Vat. syr. 111 enthalten, der nure phrämische Werke enthält, gegen die auch inhaltlich nicht die geringsten Bedenken erhoben werden können, während die Hymnen auf das Epiphaniefest eine sekundäre Sammlung liturgischer Art von Hymnen auf das Fest, auf das Myron und auf die Taufe darstellen, bei denen die Frage der Authentizität wie in allen ähnlichen Fällen sehr unsicher bleibt [2].

(1) *L. c.*, vol. II, S. 18.

(2) Vielleicht standen Harris-Mingana unter dem Einfluss eines falschen Urteils von Lamy, der in I 3 zu der Tatsache, dass mehrere Strophen des ersten sowie der ganze zweite Hymnus *In Epiphaniam* auch in den Hymnen *De Nativitate* vorkommen, anmerkt, dass die Hymnen *In Epiphaniam* diese Strophen *recte referunt ut ex argumento patet*. Dagegen ist schon äusserlich einzuwenden, dass der zweite Teil des 1. Hymnus *In Epiphaniam* aus folgenden Strophen zusammengeflickt ist: *De Nativ.* V 13; 15, VI 9; 7; 8; 10; 11; 18; 21; 22, die alle in *De Nativitate* in bestem Zusammenhang sicb finden. Ferner ist der Hinweis auf das argumentum der Hymnen gegenstandslos. Denn auch die Hymnen *De Nativitate* syr. *d-bêt yaldâ* = auf den Geburtstag (des Herrn) sind Hymnen auf das Epiphaniefest und nicht auf das Weihnachtsfest, wie aus der ersten von den Epiphaniehymnen aus den Hymnen De Nativitate übernommenen Strophe (V 13) hervorgeht. Vgl. dazu K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen 1928) II S. 146/7.

4. Die eigentümlichste Verwertung des Bildes vom Spiegel bieten die folgenden Stellen aus den Hymnen *De Fide* und *Contra Haereses*. Ihnen liegt zunächst die Idee der dritten Gruppe Behms zu Grunde: Der Spiegel gibt nur ein Bild, nicht die Wirklichkeit. Diese Idee benützt Ephräm, um die Unzulänglichkeit der Offenbarung zu erklären. Die Offenbarung, durch die Gott uns belehrt, kann nicht eine volle Enthüllung des unerforschlichen göttlichen Wesens sein, Gott muss in Spiegelbildern den Menschen menschlich vor Augen treten. Um das zu beleuchten, verweist Ephräm im Hymnus *De Fide* 31, 6/7 in eindrucksvoller Weise auf die Methode, die man anwandte, um Vögel vor dem Spiegel das Sprechen zu lehren.

(6) « Auch wer einen Vogel das Sprechen lehrt * verbirgt sich hinter dem Spiegel und lehrt ihn * Dieser nun, wenn er sich jenem Sprechen zuwendet * findet vor sich sein Bild * und glaubt, dass ein Genosse mit ihm spricht * Sein Bild hat er vor dir aufgestellt * durch das du seine Sprache (verstehen) lernst.

(7) Jener Vogel nun ist mit dem Menschen verwandt * Und trotz der Verwandtschaft hat er wie unter Fremden ihn durch sich selber getäuscht und belehrt * durch ihn selber hat er mit ihm gesprochen * Die Wesenheit, die in allem über alles erhaben ist * hat in Liebe ihre Höhe geneigt * hat unsere Gewohnheiten angenommen * hat sich in allem bemüht, um alle zu sich zurückzuführen » ([1]).

In den Hymnen Contra Haereses hat nun Ephräm diesen Gedanken benutzt, um die Menschlichkeiten der Gottesoffenbarung des Alten Testamentes gegenüber den Angriffen eines Markion zu erklären. Diese Tendenz lässt das Bild vom Spiegel zum Hauptthema des ganzen 32. Hymnus werden. Die Strophen 1 und 2 führen aus, dass für Markion die Mittel, mit denen Gott das unreife jüdische Volk heilen und retten wollte, zum Verderben geworden sind. Die Unvollkommenheit der Mittel erklärt die 3.

([1]) Vgl. ER III 56 D. Im Übergang von der 6. zur 7. Strophe ist der Text in der Vatikanhandschrift sehr stark verwischt. Die Edition bietet hier einen erfundenen Text. Meine Übersetzung folgt dem unbeschädigten Text der Hs. Br. M. add. 12 176. Die von Ephräm abhängige *Schatzhöhle* hat das Motiv des Vogels, der vor dem Spiegel das Sprechen lernt, übernommen, aber unter Zerstörung des geistreichen Zusammenhanges bei Ephräm. Vgl. Editio BEZOLD, S. 6.

Strophe als Akkommodation an die unvollkommenen Menschen mit Hilfe des Bildes vom Spiegel:

(3) « Geborgte Bilder, mein Sohn * sind im Spiegel abgeprägt:
Er ist vollkommen bei einem Vollkommenen * und schwach einem [Schwachen gegenüber.
Er speist mit dem der speist * Er nimmt diese Dinge an,
ohne dass sie in ihm wären.
Ähnlich die (göttliche) Majestät,
die Wohlgefallen hatte an den Opfern jenes Volkes.
Um zu helfen liess sie sich bei jedem Anlass herab zu den Kindern,
damit sie die Ihren zur Höhe führe.

(4) Während der Spiegel * kein Greisenalter kennt,
nimmt sein Schoss auch * das Bild des Greises auf,
gleich der (göttlichen) Majestät * die Daniel sah,
die Vision des Greises... » (1).

Wie sehr hier der Spiegel selber unmittelbar für Gott eintritt, geht aus der Anfangszeile der 5. Strophe hervor, die wie der Anfang der vierten lautet, nur dass für Spiegel Gott steht: « Es kleidete sich in Greisenalter * das Wesen, das nicht altert ». Strophe 5 und 6 gehen kurz auf die Danielvision und ihre allegorische Deutung ein. Strophe 7 kehrt zum Bild des Spiegels zurück:

(7) « Wenn nun der Spiegel * in alle Gestalten sich kleidet
und jede Farbe annimmt * ohne dass seine Farbe verfärbt wird,
und sich in Kleider hüllt * während er selber immer
unverhüllt und schön ist,
indem sein Unverhülltsein nichts von Nacktheit hat,
er vielmehr gekleidet ist in den Glanz seiner Natur;
denn in Licht ist der Spiegel gekleidet,
gleich dem Unsichtbaren, dessen Kleid Licht ist ».

Die Strophe ist in der Gleichsetzung von Spiegel und Gott soweit gegangen, dass Ephräm sich veranlasst sah, ein erstes Mal kurz auf die Grenzen dieses Bildes hinzuweisen im ersten Teil der folgenden Strophe

(8) Doch nicht dem Spiegel gleich * sollst du die (göttliche) Majestät [halten.
Denn jener ist ein Kanal * der Bilder und Gestalten.
Die Majestät aber * nicht kann ohne sie
irgendetwas sich ihr nähern.
Weil sie nämlich wollte, hat sie sich in Gestalten gekleidet,
die nötig waren, um den Schwachen zu helfen... »

(1) ER II 511 B ff.

Der Unterschied liegt also darin, dass der Spiegel notwendigerweise alle Bilder, die an ihn herantreten, in sich hinein und hindurchfliessen lassen muss. Bei Gott dagegen hat die Initiative ausschliesslich sein eigner Wille. Der Schluss der achten Strophe und die neunte bilden wieder einen kleinen Exkurs: die Bilder, in die sich Gott im Alten Bund gekleidet hatte, erreichten ihr Ziel nicht wegen des bösen Willens der Menschen. Darum ging er im Neuen Bund darüber hinaus und sandte seinen Sohn, der nicht mehr in Bilder, sondern in wirkliche menschliche Glieder sich kleidete. Strophe 10 kehrt zum Thema der widerspruchsvollen Bilder des Alten Testamentes zurück und zur Bekämpfung der Folgerungen, die daraus Häretiker zogen, die wie Markion den Bildcharakter dieser Offenbarung verkannten. Um sie zu belehren hat Ephräm das Bild vom Spiegel gebraucht und greift es hier wiederum auf:

(10,5) « Weil nun ihre Ohren in Verwirrung gerieten
durch die gepriesenen Worte der Propheten,
stellte ich den Spiegel vor ihnen auf,
damit ihre Augen ihre Ohren widerlegten.
(11) Betrachte den Spiegel * auch er ist alles mit allen.
Mit dem Antlitz des Kindes * naht er dem Kinde,
sich in seine Gestalt kleidend * und klein geworden mit ihm,
damit er auch es schmücke.
Ähnlich die (göttliche) Majestät, die sich herabliess
in ihrem Erbarmen zu dem Volk, dem Kinde.
In die Gestalt seiner Unmündigkeit kleidete sie sich
und nahte sich, seine Hässlichkeit zu schmücken ».

Das unmündige Volk ist das auserwählte Volk des Alten Bundes. Der Spiegel Gottes, d. h. Gott in seiner Offenbarung, nahm ihm gegenüber Formen an, die seiner Unreife entsprachen. Das Ziel war die Besserung, die sittliche Schmückung. Hier taucht die moralische Verwertung des Bildes vom Spiegel wieder auf; doch bleibt sie ganz der Idee von der göttlichen Offenbarung untergeordnet. Das gilt auch von der nächsten Strophe, die analog das Spiegelmotiv auf das Neue Testament überträgt:

12) « Jener Spiegel hinwieder * wird dem Mann von vollendetem Aussehn
mit vollendetem Antlitz * sich nähern,
sich in sein Aussehen kleidend * und seine Gestalt tragend,
damit er auch ihn durch sich schmücke.
Ähnlich die Frohbotschaft, die aufgerichtet wurde
unter den Aposteln und seligen Jüngern.
Mit den vollendeten Gesetzen, die sie uns gab,
schmückte sie unsern inneren Menschen ».

Der beherrschende Gedanke der Offenbarung hat hier bewirkt, dass nicht unmittelbar Christus, sondern das Evangelium mit dem Spiegel verglichen wird, nicht das Beispiel Christi, sondern seine Lehre, im Gegensatz zu De Virginitate 31, 12 und den verwandten Stellen.

Das Bild vom Spiegel erscheint im 32. Hymnus Contra Haereses noch einmal und kommt zu einer letzten Vertiefung und Entfaltung. In Strophe 13 spricht Ephräm selber sein eignes freudiges Erstaunen aus über das treffende Bild des Spiegels, das die Meinung der Toren widerlegt, der alttestamentliche Gott sei nicht vollkommen. Uns gegenüber und für uns wurde er klein und gross, er, der sich niemals ändert. Strophe 14 und 15 verteilen daran anschliessend die Unveränderlichkeit Gottes auf seine Natur und die Veränderungen auf seinen Willen, ohne dass damit zwischen dem Willen und der Natur ein Gegensatz entstünde. Die beiden Schlußstrophen (16 und 17) kehren von da aus zum letztenmal zum Bild des Spiegels zurück:

(16) « Wenn nun der Spiegel * dieses Ding der Natur
für sich seiend * ohne Veränderung ist,
bei uns aber veränderlich ist * da er ganz sich kleidet
in menschliche Gewänder
— äusserlich legt er unsere Formen an,
während sein Körper entblösst bleibt von unseren Gestalten;
uns nämlich wird er sichtbar in unserem Bild,
während er für sich bleibt wie er ist –
(17) O, mein Sohn [1], über den Spiegel * den sichtbaren, der auch unsichtbar ist.
Siehe er ist abgebildet in ihm * damit er sichtbar werde in seinem Schoss.
Wir haben ihn gesehen und nicht gesehen * denn er ist das Gleichnis dessen,
der ohne Gleichnis ist.
Der Spiegel war nicht imstande völlig
uns das Bild seiner Unsichtbarkeit darzustellen.
Schon sichtbaren Dingen gegenüber versagt er (sie) körperlich (darzustellen)
Wie sollte er nicht Unsichtbarem gegenüber versagen! »

Strophe 16 vergleicht in Übereinstimmung mit dem Vorangehenden die Natur der göttlichen Wesenheit mit dem Spiegel. In Strophe 17 dagegen verschiebt sich das Thema wesentlich.

(1) Variante: *mein Herr!*

Der Spiegel, dem hier der Ausruf Ephräms gilt, ist wohl nur der Sohn, der Offenbarer des Vaters. Damit kommen zwei andere Verwendungen des Bildes vom Spiegel mit zur Geltung. Erstens das schon behandelte Schaubarmachen eines unsichtbaren Dinges und zweitens die Vorstellung von Spiegel = Spiegelbild = ganz getreues Abbild. Um diese letzte Verwertung aus Ephräm zu belegen, sei Contra Haereses 5, 11 und 12 angeführt. Der Hymnus bekämpft die Astrologen. Bestünde ihre Lehre zurecht, dann müsste es unter den Menschen ebenso viele mit gleicher Gestalt und gleichem Gesicht geben wie es Blinde, Taube und Lahme gibt. Dazu stellt Ephräm in Strophe 10 fest, dass es in seiner Zeit Leute gab, die hundertundzehn Jahre alt geworden seien und doch fänden sich keine Kinder, die sich gegenseitig in allem gleich wären. Ausnahmen sind nur im Ablauf der ganzen Menschheitsgeschichte zu finden, und haben typologische Bedeutung. Das ist wohl die gedankliche Verbindung der Strophen 11 und 12 mit dem Vorangehenden, wenn es hier heisst:

(11) « Adam erzeugte Seth * nach seinem Gleichnis und wie sein Bild...
(12) Seth wurde für seinen Vater * wie zu einem Spiegel.
Adam sah sich selbst * eingeprägt in sein Kind.
Auch Seth sah sein Bild * im Bild seines Vaters.
Wer sah (je), dass Kind * und Erzeuger
ineinander abgeprägt waren * einer in den andren sich gekleidet hätte.
Sie waren angetan mit den Symbolen * unseres Herrn und seines Vaters ».

Und nun zurück zur Erklärung von Contra Haereses 32, 17. Der Sohn ist Spiegel, in dem sich der unsichtbare Vater abspiegelt und sichtbar wird. Doch ist auch der Vater als der sich offenbarende Gott Spiegel, unsichtbarer Spiegel, und ebenso auch der Sohn, da wesensgleich mit dem Vater. Der Sohn ist daher sichtbarer und unsichtbarer Spiegel. Daraus ergeben sich die weiteren Antithesen: wir haben den Vater gesehen und nicht gesehen und: der Sohn ist das Bild des Bildlosen. Der Schluss der Strophe und des Hymnus überhaupt betont noch einmal ganz allgemein die Unzulänglichkeit des Bildes vom Spiegel diesen letzten Geheimnissen der Trinität und Inkarnation gegenüber ([1]).

([1]) Man vergleiche dazu noch *De Virginitate* 28, 1 und 2, wo aber nur vom Bild und nicht auch vom Spiegel die Rede ist. Hier wird im Schluss der 2. Strophe der Sohn « Bildner » genannt, « der auch seinen Vater in sich abgebildet hat, beide einer im andern abgebildet ».

5. In einem letzten Abschnitt seien noch einige Verwendungen des Bildes vom Spiegel angeführt, die nur vereinzelt vorkommen.

a) *Contra Haereses* Hymnus 16, 1/2: « Sehet die Bilder * im Spiegel * ungeritzt * und unritzbar * durch die Bilder. (2) Sehet die (göttliche) Wesenheit * unbedrängt * und unbedrängbar * durch die Geschöpfe * wie der Spiegel ». Wenn hier Gott mit dem Spiegel verglichen wird, so geht das nicht auf die menschlichen Formen seiner Offenbarung. Es liegt ein neuer Gedanke zugrunde, nämlich: Gott trägt die Geschöpfe in sich, ohne von ihnen berührt, bedrängt zu werden, wie der Spiegel die Bilder der Dinge in sich trägt.

b) Neu ist auch das Bild vom verzerrenden Spiegel in *Contra Haer.* 41, 3, wo es zunächst vom Irrtum (Irrlehre) heisst, er sei weiches Wachs für alle Prägstempel. Dann folgt: « Und wie ein Spiegel * ein hässlicher, ist er * für den der hineinblickt * denn wer schön ist * wird durch ihn hässlich * und wer rein ist * wird durch ihn befleckt * O über den Spiegel * jeder der hineinblickt * dessen Makel vermehren sich ».

Den Gegensatz dazu bildet der reine Spiegel, d. h. ein Spiegel, der nur reine Bilder (wieder)gibt und Hässliches von sich weist. So heisst es in *Contra Haer.* 55, 7 zur obszönen Interpretation des Paradieses durch Bardaisan: « Die reine Thora widerlege als Spiegel ihre hässliche Lehre ».

c) Eine Eigenart, die das Schauen in den Spiegel für die Menschen so befremdend macht, liegt in dem Umstand, dass hier der Schauende zugleich auch der Geschaute ist. Ephräm verwertet diesen Zug, so weit ich sehe, nur einmal in den Hymnen auf die Bekenner und Märtyrer [1]. Um seine Tätigkeit bei der Abfassung dieser Hymnen zu schildern, gebraucht er folgenden Vergleich (Lamy III 649, 14 ff.): « Nicht vermag der Spiegel * reich zu werden ohne Antlitz * Wenn er empfängt, kann er geben * Wenn das Antlitz ihm von seinem Schmucke gab * gibt er ihm von seiner (eignen) Zier * (Str. 23) Ihr (= Martyrer) möget in mir beides sein * Rühmer und Gerühmte * Auch das Antlitz im Spiegel * bleibt es selber in beidem * Schauer und Geschauter ».

d) Schwierigkeiten bereitet die Deutung des Bildes vom Spiegel in einer Stelle der Hymnen *De Azymis*, Lamy I 657, 3. Hier

[1] Die Echtheit dieser Hymnen scheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben zu sein.

hat die vorangehende Strophe den Abendmahlsaal gepriesen und die anschliessende (Hymnus 3, 5) preist den Platz (am Tisch), an dem der Herr die Eucharistie feierte: « Der kleine Ort wurde zum Spiegel * für die ganze Schöpfung, die von ihm erfüllt wurde * Der kleine Bund wurde gegeben * durch Moses vom lobwürdigen Berge aus * der grosse Bund, von dem kleinen Raume * ging er aus und erfüllte die Erde ». Lamy übersetzt hier *maḥzītâ* (= Spiegel) mit *spectaculum* und fügt dazu ein im Text nicht vorhandenes: *datum est* (*universo mundo*). Das *spectaculum* stammt offenbar aus dem *Thesaurus*, der unverständlicher Weise bei *maḥzītâ* an erster Stelle: *spectaculum, exemplum* bietet (1). Nun bleibt die Bedeutung *exemplum*, wie wir gesehen haben, wenigstens für Ephräm, in ganz enger Beziehung mit der Grundbedeutung « Spiegel ». *Spectaculum* könnte als Wiedergabe von *maḥzītâ* nur in Frage kommen, wenn es als Synonym zu *exemplum* genommen würde. Denn dass das Präfix *ma-* in *maḥzītâ* neben der Bedeutung des Mittels (Mittel zum Schauen = Spiegel) auch örtliche Bedeutung hat im Sinne von *theatron* halte ich für sehr unwahrscheinlich. Man vergleiche nur wie die Pšīṭtâ dieses *spectaculum* = *theatron* in 1. Cor 4, 9 und Hebr. 10, 33 übersetzt! In der ersten Stelle hat sie das griechische *theatron* beibehalten und in der zweiten gebraucht sie die entsprechende syrische Form: *ḥezwânâ*! Die Übersetzung Lamy's besteht daher nicht zu recht. Es muss an der Bedeutung Spiegel festgehalten werden. Fragt man, welche seiner vielen Anwendungsmöglichkeiten hier in Frage kommt, so ist wohl zu sagen: der kleine Ort des Abendmahlsaales repräsentierte, vertrat typisch die ganze Welt.

Vergleicht man zum Schluss die Verwendungsarten, die hier für Ephräm herausgestellt worden sind, mit den eingangs zitierten drei Gruppen, die J. Behm für die hellenistische Literatur geboten hat, dann fallen nicht unbedeutende Unterschiede in die Augen. Das Motiv des (Zauber)spiegels, der Geheimnisse schaubar macht, kommt in der ersten Verwendungsart sehr stark zur Geltung, offenbar viel stärker als in der hellenistischen Literatur. Aus ihr geht auch die zweite Gruppe Ephräms hervor, in der « Spiegel » zu einem Synonymum von « Symbol » wird. Diese Anwendung scheint von einer Eigenart Ephräms mitbestimmt zu sein, für

(1) Auch BROCKELMANN, Lex. syr. 2. Auflage, hat dieses *exemplum, spectaculum*, aber an zweiter Stelle.

den alles in Natur und Schrift zu Symbolen religiöser Wahrheiten wird. Die dritte Gruppe stimmt im grossen und ganzen mit Behms zweiter überein. Auch die vierte berührt sich mit der dritten Gruppe Behms, erfährt aber doch eine ganz eigenartige Ausgestaltung. Diese ist wohl sicher Ephräms persönliche Leistung. Das verrät sich schon in den Ausrufen, auf die in der Analyse des 32. Hymnus Contra Haereses hingewiesen wurde. Dieses Urteil mag eine Korrektur erfahren durch ein umfassendes Suchen nach Parallelen, aber kaum eine Widerlegung. Denn bei einem eingehenden Studium der Werke Ephräms gewinnt man immer mehr den Eindruck, der kaum trügt, dass man es mit einer sehr selbständigen Persönlichkeit zu tun hat, bei der das Entscheidende nicht die Anregungen von aussen her sind, sondern die innere Aneignung und Gestaltung.

EDMUND BECK O. S. B.

La Codification de l'Office byzantin

Les essais dans le passé

Ils ne sont pas rares ceux qui croient que l'Horologe est l'analogue plus ou moins exact du Bréviaire latin et qu'à lui seul il peut suffire à la lecture privée de l'office divin (1). Mais une telle idée est entièrement fausse.

Il faut tout d'abord distinguer entre l'Horologe primitif, qui n'est plus conservé que chez les Slaves qui l'appellent *Časoslov*, et l'Horologe tel que le conçoivent les Grecs, les Roumains et les Melkites. Le premier contient seulement l'Ordinaire des Heures, commençant par le Mésonycte jusqu'à l'Apodipne ou Complies. Pour la commodité on ajoute les tropaires de la Résurrection (tropaire proprement dit ou Apolytikion, Kontákion, Theotokíon et Ipakoí) et les Theotokía appelés « Apolytikia », disposés selon les huit tons et selon les jours de la semaine pour chaque ton. Rien de plus.

Le second contient en plus l'Apolytíkion et le Kontákion de chaque jour, puis quelques Canons et divers suppléments qui ont varié avec le temps et les éditions. De cet Horologe des Grecs, des Roumains et des Melkites se rapproche, chez les Slaves, le *Molitvoslóv* (= Livre de prières); encore faut-il distinguer le simple *Molitvoslóv* qui contient un Canon pour chaque jour de la semaine et quelqu'autre Canon, et est donc plus riche que l'Horologe grec, d'avec le *Ieréjskij Molitvoslóv* (= Livre de prières sacerdotal) qui contient, en outre des prières initiales des Vêpres et des Matines, les ecténies et, en plus de tout ce qui se trouve dans le simple

(1) Si je dis « lecture », c'est que les Grecs eux-mêmes emploient le verbe ἀναγιγνώσκειν; cependant ils ne lisent pas seulement des yeux, mais avec les lèvres; d'ailleurs, les précisions des casuistes latins sur la manière de prononcer, etc. ne nous regardent pas.

Molitvoslóv : des Canons, les prières du matin et du soir, des prières durant la Liturgie, etc.

Prenant maintenant en considération le seul Horologe grec actuel, on constate que cet Horologe correspond seulement à la *première* partie du Bréviaire romain, et encore d'une manière incomplète: *Psalterium dispositum per hebdomadam cum Ordinario Officii de Tempore.* De fait, pour avoir une correspondance complète, il faudrait y ajouter le Psautier. Les Apolitikia et Kontakia de chaque jour correspondraient plus ou moins à la Collecte ou *Oratio* de chaque jour du Bréviaire romain. Quant aux Canons, à l'Acathiste, à la grande et petite Paraclise, à l'office de la Communion, tout cela n'a pas entièrement son correspondant dans le Bréviaire romain.

La *deuxième* partie de ce Bréviaire comprend l'Office du Temps, des premières vêpres du premier Dimanche de l'Avent jusqu'au samedi après le dernier Dimanche après la Pentecôte. Cette partie trouverait un correspondant dans la série des livres byzantins: la Paraclétique, le Triode quadragésimal et le Pentécostaire, ou « Triode des fleurs ».

La *troisième* partie du Bréviaire romain est le Propre des Saints. Elle correspond aux Ménées du rite byzantin, avec cette différence que quelques fêtes qui se trouvent exclusivement dans les Ménées sont insérées dans le Temporal du Bréviaire romain: Noël, son cycle et l'Epiphanie.

La *quatrième* partie du Bréviaire romain est le Commun des Saints, ce qui correspond aux Ἀκολουθίαι τῶν ἀνωνύμων, qu'on trouve habituellement à la fin de l'Anthologe ou dans un volume séparé. Ces Offices des Anonymes ont été omis dans l'édition de Rome 1873 et années suivantes parce que pratiquement ils ne servent pas quand on a les Ménées complètes, mais ils figuraient dans l'édition de Rome 1738, qui est un Anthologe codifié, c'est à dire qu'il contient d'une manière plus ou moins complète les Offices, tant ceux du Temporal que ceux du Sanctoral; il recopie deux éditions grecques antérieures, l'une de 1697, l'autre de 1709, lesquelles à leur tour dérivent des Anthologes vénitiens de 1578 et de 1695 et ont eu chez les Grecs plusieurs rééditions jusqu'à la moitié du XIX[e] siècle, et même plus tard puisqu'en 1882 il en paraissait encore une, mais moins complète, à Venise.

De tout ce qui précède il suit que le diacre, le prêtre ou le moine de rite byzantin qui se sert du seul Horologe pour la lecture

privée de l'Office, se trouve dans la situation du prêtre latin qui n'aurait à sa disposition que la *première* partie de son Bréviaire.



Pour obvier à cet inconvénient, on a cherché assez tôt à rédiger un recueil qui pourrait servir en voyage, pour l'usage privé, puis aussi dans les petites églises pour l'usage public. On en trouve dans les manuscrits et, si jusqu'à ce jour ils n'ont pas été remarqués, c'est parce que la description vraiment scientifique des manuscrits grecs est chose toute moderne et requiert une connaissance du rite byzantin très rare chez les Occidentaux, auteurs de catalogues. Le *Vaticanus graecus* 1541, découvert par le Professeur Ciro Giannelli au cours de ses travaux de catalogue d'une partie des manuscrits grecs de la Vaticane, est un recueil de ce genre, et il est possible qu'on en trouve encore d'autres.

Les Slaves ont quelque chose de semblable dans le livre intitulé *Psaltir slědovannaja* (= Psautier continué), gros volume qui contient le Psautier, l'Horologe selon le contenu actuel chez les Grecs, l'office pour le jour de Pâques, un office pour chaque jour de la semaine et divers suppléments. C'est une combinaison du Psautier, de l'Horologe et d'une partie des Anthologes grecs. Comme complément, les Slaves, ont les *Minìa òbščaja* (= Ménées communes) qui contiennent les parties variables des offices suivants: 1° pour toutes les fêtes du Seigneur; 2° pour toutes les fêtes de la Mère de Dieu; 3° pour les fêtes de la Croix; 4° pour les Anges; 5° pour le Précurseur; 6° pour la commémoraison des Conciles; 7° pour les diverses catégories des Saints, qu'il y en ait un ou plusieurs; ensuite, 8° les péricopes scripturaires des Vêpres pour les diverses catégories de Saints; 9° les Epîtres et les Evangiles de la Liturgie pour les diverses catégories de Saints; 10° un Office du sixième ton pour le Dimanche; 11° un Office qui peut servir pour tous les jours de la semaine; 12° l'Office du jour de Pâques; 13° le Calendrier; 14° les différents tropaires qui se trouvent habituellement à la fin de l'Horologe. Avec ces deux volumes le clerc slave a à sa disposition un Office complet et assez varié.

On ne s'est pas arrêté à cela. Deux séries d'essais ont eu lieu, l'une chez les dissidents, l'autre chez les catholiques, chacun pro-

cédant selon un critère différent. Le but cependant était semblable de part et d'autre: compiler une codification plus ou moins complète de tout l'office divin: en somme, faire un Bréviaire.

Le premier à tenter l'expérience fut le typographe serbe Božidar Vuković, qui publia en 1538 à Venise un Anthologe staroslave liturgique, aujourd'hui extrêmement rare. Il en existe un exemplaire incomplet à la Bibliothèque Vaticane. En 1580 le diacre grec Georges Coressios le réimprima à Sas Sebeș, en Transylvanie (près de Sibiu), en slave: il dit dans sa préface qu'il l'a recopié de Božidar Vuković (1). Ces deux Anthologes portent le titre slave de *Sbornik* (= Recueil). Ce sont de vrais Anthologes; c'est à dire un choix dans les Offices des Ménées, mais avec cette particularité, qu'ils ne se limitent pas aux fêtes de Notre Seigneur, de la Mère de Dieu et de quelques Saints principaux, mais que pour d'autres saints, plutôt secondaires, ils donnent quelque chose de l'office qui leur est propre. C'est un essai de codification, mais seulement pour les Ménées.

Antérieurement à l'édition de 1580, Georges Coressios avait donné une édition précédente de l'Anthologe, toujours en slave, qui était alors la langue liturgique des Roumains, et cela on ne sait où, en 1568: le connaissant uniquement par les bibliographies, je ne puis dire quelles relations il a avec les deux éditions de 1538 et de 1580.

Après Coressios un Grec, Melchisedech le Péloponnésien, higoumène du monastère de l'Assomption à Câmpulung en Valachie, imprima dans son monastère, en 1643, la troisième édition de l'Anthologe slave pour les Roumains: c'est l'Anthologe ordinaire, avec en plus les offices des Anonymes. Il n'a donc rien à faire avec la codification liturgique. La quatrième édition, faite dans les pays roumains, est en grec: c'est l'Anthologe de Snagov de 1697; il en sera traité plus loin.



Ces éditions slaves, faites à Venise ou dans les pays roumains, sont indépendantes de la famille des Anthologes codifiés et n'ont eu aucune influence sur la rédaction d'un autre Anthologe, resté

(1) Ce livre est décrit par BIANU-HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, t. I, Bucarest 1903, n. 28, pp. 81-85.

lui aussi isolé: l'Anthologe catholique d'Antoine Arcudius, protopapàs de Soleto dans la Terre d'Otrante, en 1598, et dont il faut dire quelque chose avant de passer aux Anthologes codifiés ([1]).

L'Anthologe d'Antoine Arcudius – de la famille du célèbre Pierre Arcudius – est une conséquence de la réforme tridentine. A la fin du XVIe s., les colonies grecques étaient encore nombreuses dans l'Italie méridionale, et déjà étaient arrivés de forts groupes albanais, eux aussi de rite byzantin. Poussés par le courant réformateur qui se faisait sentir dans toute l'Eglise, les évêques procédaient avec plus de diligence que dans le passé aux visites pastorales, et une des choses qui les scandalisaient le plus chez les prêtres et les moines grecs, était de ne les voir jamais réciter l'office hors du choeur. Les inspirateurs de ce travail d'Arcudius furent le Cardinal Giulio Santoro et l'archevêque de Santa Severina Pedro Coderos: il est à remarquer que la Terre d'Otrante comptait encore un bon nombre de colonies de langue grecque, peut-être une vingtaine de villages ou de petites bourgades.

Approuvé par Clément VIII ([2]), l'Anthologe d'Antoine Arcudius devait comprendre deux volumes: de fait, il ne contient rien pour la période du Triode quadragésimal ni pour la Semaine Sainte, quoiqu'on puisse supposer que, puisqu'en Carême on continue à se servir de l'Octoèque dominical jusqu'au Samedi de Lazare et que durant la Semaine Sainte tout le monde prend part aux offices du choeur, il n'était pas nécessaire d'y insérer quelque chose du Triode quadragésimal. Mais cela reste une hypothèse; de fait, il ne parut qu'un seul volume de format in-18o, sur deux colonnes, en rouge et noir, imprimé avec grande netteté à Rome, à la Typographie Vaticane, érigée par Sixte Quint. Quant au rite, Antoine Arcudius affirme s'appuyer sur les Typiques de S. Sabas, de S. Théodore Studite, du Mont Athos et aussi de S. Joseph de Casole: ce livre représente donc le rite italo-byzantin et non pas le byzantin commun: c'est, à peu de choses près, celui des livres et manuscrits liturgiques de Grottaferrata.

([1]) On peut lire aussi S. SALAVILLE, *De Breviario conficiendo ad byzantinum ritum accomodato...* in *Studia orientalia liturgico-theologica*, Roma 1940, p. 129-146; et L. PETIT, *Anthologion* dans *Dict. Arch. et Liturgie*, t. I, col. 2279-2282.

([2]) Cfr. Archives du Vatican. *Fonds Borghese*, Série III, vol. 124-D, foll. 125-129: Supplique d'Antoine Arcudius au Pape (Clément VIII) pour faire approuver son Anthologe.

L'imitation du Bréviaire romain est évidente. L'Anthologe ordinaire avait eu jusqu'à cette date une seule édition, celle de Venise 1578, mais il ne semble pas qu'Antoine Arcudius l'ait connue ou s'en soit inspiré, quoique l'Anthologe vénitien de 1578 soit le premier exemple grec d'une codification de l'office. Après une lettre dédicatoire à Clément VIII, en latin et en grec, et le privilège d'impression pour dix ans accordé par le même pape, le 30 juillet 1598, vient un Calendrier, de septembre à août, disposé comme celui des Bréviaires latins et l'index analytique de la première partie du volume. Suivent sans pagination divers chapitres du Typique qui répondent aux *Rubricae generales* des Bréviaires latins, les tables de la stichologie du Psautier pour les douze mois de l'année selon le Typique de Grottaferrata, les *doxastica* de la semaine, la *presveia* chantée habituellement par les moines basiliens le Vendredi soir à la place de l'Apodipne, les stichères de la Mère de Dieu pour les huit tons et quelques particularités relatives à la fête de S. Sylvestre de Troïna. Viennent ensuite, avec pagination séparée, les deux parties du volume dont voici le contenu:

Première partie: Psautier (pp. 1-116) avec les neuf Odes scriptuaires à la fin. - Horologe (pp. 117-151) avec des renvois continuels aux psaumes du Psautier, et, au milieu du Grand Apodipne, la version grecque des Litanies des Saints. — Offices pour chaque jour de la semaine pour tenir lieu de la Paraclétique (pp. 152-178). — L'Octoèque dominical selon les huit tons (pp. 179-252) avec les onze Evangiles des Matines. — Le Pentécostaire seulement pour les Dimanches, mais avec les Vêpres du Dimanche soir, et, à la fin, l'Office du *Corpus Domini* (pp. 253-380). — Office du Mésonycte, à l'usage des moines basiliens (pp. 380-381).

Deuxième partie: Commun des Saints (pp. 1-44). Anthologe des Ménées (pp. 45-432), avec les péricopes scripturaires, les Evangiles des Matines et un bref Synaxaire pour chaque jour. Colophon (p. 433). Errata-corrige des deux parties (pp. 434-443).

Le système d'abréviation est influencé par les usages latins. Pour les fêtes majeures on donne l'office entier; pour les fêtes moindres au moins les Vêpres en entier ou en partie, ou encore le tropaire, le kontakion, l'icos, l'exapostilaire; pour les jours ordinaires rien, si ce n'est le Synaxaire. Le Synaxaire est différent de celui de Constantinople, et dans les autres morceaux de l'office il y a beaucoup de variantes d'avec le texte commun: par exemple,

le Synaxaire se lit avant les anabathmi et non pas après la sixième Ode. Toujours un seul Canon et, s'il est trop long, il est abrégé ou supprimé: en ce cas, on renvoie soit à l'Octoèque, soit au Commun des Saints ou Anonymes.

Tel quel, ce livre a servi pour la lecture privée de l'Office à de nombreux ecclésiastiques grecs et albanais jusqu'à l'épuisement de l'édition: on le constate par les exemplaires conservés, pour la plupart défaits et salis, ce qui suppose un long usage.

Ni les éditions slaves de Vuković et de Coressios ni l'Anthologe catholique d'Antoine Arcudius n'ont été connus des dissidents grecs qui entreprirent la codification de l'Office. Si dans le plan de rédaction des éditions dont je vais parler il y a une certaine ressemblance avec les précédents, cela est dû non pas à l'imitation, mais au cycle liturgique qui est le même. Il fallait trouver le moyen de donner sous une forme réduite et dans un seul volume ou tout au plus deux ou trois l'essentiel de l'office dans ses parties principales et constitutives: Horologe, Psautier, Office du Temporal (Paraclétique pour la partie commune, Triode quadragésimal et Pentécostaire pour les parties spéciales), l'office du Sanctoral (Ménées et Anonymes).

Devant l'impossibilité de réunir dans un seul volume ou même dans deux ou trois une vingtaine de gros livres, il fallait abréger et choisir, et dans ce travail d'abréviation et de sélection, un critère se présentait tout naturellement à l'esprit: pour les fêtes principales donner l'office en entier, pour les fêtes secondaires une partie seulement; pour les jours ordinaires renvoyer au Commun. Or, les fêtes principales sont toutes celles du Sauveur et de sa Mère, les fêtes secondaires sont celles avec *Polyeleos* qui ont des péricopes scripturaires aux Vêpres et un Evangile aux Matines, les autres pouvaient être abrégées à volonté ou omises. C'est là le critère qui de fait a été suivi.



En 1578 parut à Venise l'édition *princeps* de l'Anthologe, en langue grecque, à l'imprimerie de Christophore Zanetti et sous la surveillance du hiéromoine Théophane de Chypre. C'est la reproduction des manuscrits jusqu'alors en usage, mais avec une nouveauté qui semble inspirée d'autres manuscrits du type *Vaticanus graecus 1541*. En effet, il contient à la fin (ff. 288-302 v°)

un office commun de la semaine pour le cas où l'on n'aurait pas de Paraclétique sous le main.

Ce volume est très rare et a échappé au grand bibliographe de la littérature grecque avant 1791, Emile Legrand. On en trouve un exemplaire à la Vaticane ([1]).

Je n'ai pu examiner les éditions successives des années 1617, 1621, 1629, 1639, 1672: elles se trouvent à Paris ou au British Museum. Je suppose jusqu'à plus ample examen, qu'elles sont la simple reproduction de l'édition princeps de 1578. Seul un examen attentif permettrait de s'en assurer, vu que E. Legrand, très fort en fait de bibliographie mais tout a fait incompétent pour tout ce qui regarde la structure du rite byzantin, ne donne aucune indication sur le contenu liturgique de ces éditions.

En 1694 ou en 1695 – le frontispice ne porte pas la date, mais le *paschàlion* commence à l'année 1695, ce qui permet de supposer que l'édition est peut-être de l'année précédente – le typographe Nicolas Saròs de Venise publia une nouvelle édition de l'Anthologe, la première qui soit sortie de ses presses. En effet, les précédentes sont d'Antoine Pinelli (1617, 1621, 1629), de Jean Pinelli (1639) ou d'André Giuliani (1672). Celle de 1694/1695 est peut-être la première qui nous donne un véritable essai de codification. Un exemplaire complet se trouve dans la bibliothèque du monastère russe de S. Pantéleimon ou *Roussicon* à l'Athos: Legrand ne l'a pas vu, mais il le décrit avec quelques inexactitudes d'après une communication du bibliothécaire du *Roussicon* ([2]). Heureusement, il s'en trouve un exemplaire, quoique manquant du début et de la fin, au Collège Grec de Rome ([3]) Il compte 672 pages sans erreur de pagination, contrairement à ce que dit Legrand, mais il se peut qu'un exemplaire non mutilé ait 676 pages: peu importe. Comme je l'ai dit, il ne porte ni date ni indication de lieu d'impression, mais la date se déduit des tables pascales, le lieu d'impression est certainement Venise, seul endroit où à cette époque s'imprimaient des livres liturgiques grecs, chaque cahier porte la mention N. S. qui sont les initiales de Nicolas Saròs, et l'édition de 1724, qui est certainement de Nicolas Saròs, en est la réimpression textuelle. En voici le contenu:

([1]) *Raccolta generale, Liturgia*, II, 6.
([2]) *Bibliographie hellénique, XVIIe siècle*, t. V, n. 248, pag. 162.
([3]) B. VI. 5/16.

Anthologe proprement dit (pp. 3-500): comparaison faite avec l'Anthologe d'Antoine Arcudius, on constate que pour les trois mois de septembre à novembre le choix des jours pour lesquels se donne l'office entier est identique, mais comme ceci est plus ou moins imposé par le calendrier, on ne peut pas conclure de là à une influence du protopapàs de Soleto. Quand l'office est donné en entier, il s'y trouve aussi le Synaxaire, l'épître et l'évangile de la Liturgie. — Offices des Anonymes (pp. 501-536): pour chacun, trois stichères aux Vêpres et un Canon: rien de plus. — Stichères *prosómoia theotokía* pour les jours d'Alleluia (pp. 537-539). — Office de la semaine, au lieu de la Paraclétique, jour par jour (pp. 539-567): il est composé ainsi: Apostiques des Vêpres, stichologie des Matines, deux Canons, trois apostiques pour les Laudes. Manquent donc les stichères des Vêpres, la troisième stichologie, les stichères des Laudes. Le lundi est du premier ton, le mardi du deuxième, le mercredi du quatrième, le jeudi du cinquième, le vendredi du sixième, le samedi du huitième, et cet office importe un seul Canon. Les deux Canons paraclétiques à la Mère de Dieu (pp. 567-572). — Principaux Offices du Temporal: Dimanche des Rameaux, Pâques, Ascension et Pentecôte (pp. 573-604). Octoèque dominical pour les huit tons, complet, avec trois Canons (pp. 605-659). Doxastiques des Anonymes (pp. 659-660). — Evangiles des Matines de la Résurrection, avec Epître et Evangile pour les défunts (pp. 661-664). — Tables pascales (pp. 665-672, et peut-être 676). -- Pour la Liturgie, rien pour les jours de la semaine; pour le Dimanche des Rameaux seulement l'Epître, pour Pâques seulement l'Epître, rien pour l'Ascension, rien pour la Pentecôte, mais on y trouve la longue fonction du soir.

Cet Anthologe de 1694 1695 a été le prototype de deux familles d'éditions.

La première famille comprend trois éditions de Nicolas Saròs (1724, 1742, 1754) et cinq d'autres typographies (1790, 1792, 1796, 1832, 1882). Celle de 1724 se trouve à la bibliothèque de Grottaferrata, comme aussi celle de 1790: le contenu en est identique. Celle de 1882, qui semble être la dernière, se trouve à la bibliothèque des Pères Assomptionistes à Rome. Je n'ai pas examiné à fond celles de 1742, 1754, 1792, 1832 et 1882, mais, comme les typographes vénétiens ne faisaient que recopier une édition sur l'autre, il est très probable que toutes sont identiques.

La seconde famille est celle de la codification proprement dite. Elle s'ouvre avec l'Anthologe de Snagov (près de Bucarest) de 1697, et est en grec une des productions du célèbre typographe, puis métropolite, Anthime l'Ibère, ou le Géorgien, bien connu dans l'histoire de la littérature roumaine. Ce précieux volume est très rare: il en existe un exemplaire à la bibliothèque de l'Académie roumaine et heureusement un autre à la Vaticane (1). Legrand (2) ne l'a pas vu et en donne seulement le titre d'après le catalogue d'André Papadapoulos-Vretos (3), qui ne fournit aucune information sur ceux qui y ont collaboré.

Du frontispice assez long, nous apprenons qu'ils furent trois. Anthime l'Ibère fut le typographe; le reviseur des épreuves fut Panaghiotis de Sinope, avant son adhésion au catholicisme et pendant qu'il était correcteur à la typographie de Snagov (4); rédacteur et mécène de l'édition fut le hiéromoine Galaction Vidalis de Tinos, qui avait été higoumène de la Grande Lavra de l'Athos; pour le reste, il est complètement inconnu.

La première question qui vient à l'esprit est celle-ci: n'y aurait-il là aucune influence du Bréviaire romain ? Tinos avait une nombreuse population de rite romain; il se pourrait que Galaction Vidalis ait été en relations avec un prêtre latin, mais rien ne permet de le supposer; quant à Panaghiotis de Sinope, toute influence catholique sur lui, à cette époque, doit être exclue. Le volume est dédié au voïevode de Valachie, Constantin Basaraba Brâncovan, et, bien que l'on dise que Galaction en supporta les frais (δαπάνῃ), il est fort probable que Constantin a contribué pour une bonne part aux dépenses de l'impression de ce gros volume, petit in-4°, de 967 pages, en rouge et noir, à deux colonnes, le tout dans le corps typographique 8. L'impression n'est pas des plus belles, l'encre ayant été employée trop abondamment, au moins dans l'exemplaire de la Vaticane.

Dans l'épître dédicatoire, Galaction explique son but: réduire et réunir tout l'office divin en un seul volume, en vue des petites

(1) *Racc. gen.*, *Liturgia*, IV, 492.
(2) *Op. cit.*, t. III, n. 678, pp. 52-53.
(3) Νεοελληνικὴ φιλολογία, 1e partie, Athènes 1854, n. 127, pp. 44-54. L'ouvrage est décrit par BIANU-HODOȘ, *op. cit.*, t. I, n. 106, p. 349.
(4) Voir sur lui CONSTANTIN SATHAS, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes 1868, pp. 456-457.

églises de campagne qui souvent sont dépourvues de la collection complète des livres liturgiques, répondre au désir des chrétiens pieux et instruits qui veulent posséder l'office ecclésiastique et prier à la maison, et finalement, être utile aux moines, ses confrères, lesquels s'en allant quêter pour leur monastère à l'étranger, ne peuvent emporter avec soi cette masse de livres et restent donc privés de l'Office. Aucune allusion à l'Anthologe de Venise 1694 95, mais il est évident qu'il le connaissait: pour son office de la Semaine, destiné à remplacer la Paraclétique, il suit la même distribution des tons que l'Anthologe vénitien, bien qu'il mette deux Canons au lieu d'un, et les Canons sont identiques.

Le système d'abréviation de Galaction Vidalis est le suivant: dans l'Horologe il ne répète jamais les psaumes parce qu'ils se trouvent déjà dans le Psautier; il supprime toute la Paraclétique fériale des huit tons, excepté les pièces qu'il a insérées dans son unique office de la semaine; pour les Ménées il se contente de recopier l'Anthologe, avec peu de divergences, sur l'édition de 1694/95; il supprime tous les synaxaires; il omet aussi l'apolytikion et le kontakion des jours communs et renvoie simplement aux Anonymes; il omet presque toute la partie typicale: par exemple, il ne dit rien des occurrences qui peuvent survenir pour la fête de l'Annonciation, et qui occupent tant de place dans les Ménées complètes. Il reproduit en entier le Triode et le Pentécostaire, il donne pour la Liturgie les épîtres et les évangiles de toutes les fêtes du Seigneur, de la Mère de Dieu et des Saints avec *polyeleos*. A la fin il donne le texte des trois Liturgies sans rubriques, l'office de la sainte Communion et celui de la petite bénédiction de l'eau. Dans le Triode il supprime l'office du Synodicon pour le premier Dimanche de Carême, il ne répète pas le Grand Canon de S. André de Crète pour la première semaine mais renvoie au Jeudi de la cinquième semaine où est sa place normale, il donne toute la Semaine Sainte moins les douze Evangiles aux Matines du Vendredi-Saint et ceux des Grandes Heures, mais il insère toutes les prophéties aux Vêpres du Samedi-Saint.

Dans l'usage pratique, le volume fatigue les yeux parce que le caractère est trop menu et que l'impression est défectueuse, et il est incommode à cause des multiples renvois. Les pages sont trop compactes, jamais un blanc; dans une même Ode, excepté pour l'Octoèque dominical, il n'y a pas d'alinea après chaque tropaire, et naturellement dans les Psaumes il est fait de même, com-

me dans les livres slaves d'ailleurs. Néanmoins, l'idée était bonne, et douze ans plus tard l'édition était épuisée.

Anthime l'Ibère eut alors l'idée de la réimprimer à ses propres frais: il pouvait le faire, étant devenu entre temps métropolite de Hongrovalachie, sans omettre de s'occuper de travaux typographiques. La nouvelle édition parut à Târgoviște (au NO de Bucarest, entre Ploești et Pitești), où avait été transportée la typographie de Snagov, en 1709 (1). Le format est un peu plus grand que celui de l'édition de 1697, le nombre de pages a été augmenté et arrive, tout compris, à 1606 pages à deux colonnes, le corps typographique est le 12 et les caractères, très lisibles, sont magnifiques; le tirage en rouge et noir est parfait. Legrand (2) a raison de dire: « Ce volume est une des plus belles productions de l'imprimerie de Tirgovist ».

Le titre n'est plus 'Ανθολόγιον, mais Βίβλος ἐνιαύσιος (= livre annuel). Le prêtre Métrophane Gregoràs de Dodone fut correcteur des épreuves. Un bel exemplaire de ce livre se trouve à la Vaticane (3), cédé gracieusement au Saint-Siège par Kyr Giovanni Mele, évêque de Lungro, en 1923.

Le contenu est identique à celui de l'édition précédente, mais il y a quelques variantes ou améliorations.

Cette Βίβλος ἐνιαύσιος a été réimprimée à Venise en 1755 par le typographe Demetrios Theodosiou de Janina sous la revision d'Alexandre Cancellieri (4). La bibliothèque des Pères Assomptionistes, jadis à Bucarest, aujourd'hui à Paris, en possède un exemplaire.

Il me semble que de la rédaction de l'Anthologe inséré dans la Βίβλος ἐνιαύσιος de Snagov dépend l'Anthologe slavo-roumain de Râmnic 1705, imprimé par Anthime l'Ibère alors que, avant de passer à la métropole de Hongrovalachie, il était évêque de Râmnic. Comme la Vaticane possède un exemplaire de l'édition de 1737, la vérification sera facile à faire: en ce cas dépendraient aussi de la Βίβλος ἐνιαύσιος, au moins pour la rédaction de l'Anthologe, la double série d'Anthologes roumains: Râmnic 1737, 1745, 1752, 1766, peut-être Bucarest 1736, 1777,

(1) Bianu-Hodoș, *op. cit.*, I, n. 157, p. 480.
(2) *Op. cit.*, t. I, n. 52, p. 68.
(3) *Racc. gen. Liturgia*, III, 117.
(4) Cfr. Legrand, *op. cit.*, t. I, n. 446, pp. 437-438.

1786, Iași 1726, 1755, 1806, Neamț 1825, pour les éditions des dissidents, et, par l'intermédiaire de l'édition de Râmnic, l'Anthologe des catholiques de Blaj 1781, réimprimé en 1910. Le système d'abréviation m'a paru identique, mais je ne puis encore donner une conclusion certaine.

La Βίβλος ἐνιαύσιος de Târgoviște pénétra dans les milieux catholiques, et elle fut trouvée si commode que depuis 1731 on songea à la réimprimer à Rome. Dans la réunion du 6 mai de cette année de la Congrégation pour la correction des livres de l'Eglise orientale ([1]), fut lu un mémoire de Basile Matranga, archevêque d'Ochrida, auparavant Vicaire Apostolique de la Cimarra et alors Prélat ordinant pour le rite byzantin à Rome, de Denys Modinò, métropolite de Milos réfugié à Rome après son adhésion au catholicisme et qui fut plus tard le successeur de Matranga, et d'autres Grecs, mémoire tendant à ce but. La décision de la Congrégation fut de réimprimer l'édition de Târgoviște, profitant des corrections déjà faites pour le Triode déjà publié à Rome en 1724 avec le nom fictif de Bologne comme lieu d'impression, pour le Pentécostaire et la Paraclétique, et d'autres jugées nécessaires, mais sans révéler l'approbation romaine et avec le nom d'une autre ville, évidemment pour ne pas effrayer les dissidents. Déjà une partie des Ménées avait été soumise à la revision, et il semble que l'impression ait été assez rapide, puisque dans la Congrégation du 4 avril 1733 ([2]) il est dit que les Ménées étaient déjà sous presse; or, une autre édition des Ménées complètes n'a pas été publiée en dehors du résumé dont je parle.

Les reviseurs étaient certainement les personnes les plus compétentes qu'il eût été possible de trouver à Rome en ce temps. Nous en connaissons les noms grâce à une espèce de chronique sur l'activité de la Congrégation écrite par son secrétaire Nicolas Antonelli ([3]): on remarquera ceux du P. Pierre Mubârak S. J., d'origine maronite, plus connu sous le nom italianisé de Benedetti, éditeur de S. Ephrem, de Joseph Simon Assemani, alors *scriptor* de la Bibliothèque Vaticane, de Félix Samuel Rodotà alors simple *abate* c'est à dire laïc revêtu de l'habit ecclésiastique, comme on faisait à cette époque pour beaucoup d'employés de l'Etat Ponti-

([1]) *Archivio*, vol. I, foll. 85-86.
([2]) *Archivio*, vol. I, foll. 414-493.
([3]) *Archivio*, vol. II, foll. 17-20.

fical, lui aussi *scriptor* de la Bibliothèque Vaticane et dans la suite archevêque titulaire de Berrhée et premier Prélat ordinant pour les Calabres, du bénédictin du Mont-Cassin Angelo-Maria Quirini, grand connaisseur des lettres grecques, traducteur en latin des plus beaux passages du Triode, depuis 1723 archevêque de Corfou, puis de Bressanone (Brixensis). Celui qui semble avoir eu la part principale est Philippe Vitali, hiéromoine de Grottaferrata; en effet, il donna à cette réimpression un caractère tout à fait particulier, comme nous le verrons bientôt.

Tout cela n'a pas échappé entièrement à Emile Legrand, bien qu'il n'ait pas eu connaissance des Archives de la Congrégation pour la correction des livres de l'Eglise orientale, rigoureusement fermées à tous au moment où il préparait sa *Bibliographie hellénique* du XVIIIe siècle, qui d'autre part ne fut publiée qu'après sa mort par son élève Hubert Pernot. Il ne s'était pas aperçu que le Triode soi-disant de Bologne 1724 était en réalité sorti des presses de la Propagande: et pourtant les caractères de celui-ci sont identiques à ceux de l'Euchologe de Benoit XIV (Rome 1754), comme à ceux de la **Βίβλος ἐνιαύσιος** dont je parle, mais il remarqua (¹) que « ce volume (les offices des Anonymes) ainsi que les huit suivants... a certainement été exécuté à l'imprimerie de la Propagande, par les soins des moines de Grottaferrata ». Cela est vrai, et dans la bibliothèque du monastère se conserve encore un exemplaire avec des postilles de la main de Vitali. Mais ce que Legrand n'a pas remarqué, c'est l'ordre des volumes, il y en a neuf en tout, mais il les énumère dans un ordre tout a fait différent (numéros 245-253, pp. 265-26). Et pourtant il suffisait de regarder le volume qui contient le Psautier et l'Horologe pour y trouver (fol. 10, non numéroté) l'énumération complète de toutes les parties de cette édition romaine. L'ordre est le suivant:

1º Psautier et Horologe. Cette fois beaucoup de psaumes de l'Horologe – pas tous cependant – sont réimprimés à leur place.

2º Paraclétique.

3º Paraclétique de S. Jean Damascène, c'est à dire hymnes à la Mère de Dieu, selon les huit tons. L'insertion de cette Paraclétique mariale est une innovation de Philippe Vitali: une note à la page 189 avertit qu'elle est prise du codex C. 15 de la biblio-

(¹) *Op. cit.*, t. I, n. 245, p. 265.

thèque de Grottaferrata, cote qui ne répond plus aux actuelles. De fait, la Paraclétique mariale se trouve dans son original dans le codex 100 de la série des hymnes (¹) et la copie exécutée par Vitali pour son édition est le codex 114 (²); d'autres copies se trouvent dans les codices 118, 121, 122, 123, 131, 134, 140 (traduction latine de quelques Canons), plus ou moins complètes.

4° Triode quadragésimal, avec l'addition à la fin (pag. 548-586) de divers canons extraits d'un codex de Grottaferrata qui a aujourd'hui une cote différente de celle indiquée par Vitali.

5° Triode pascal ou Pentécostaire: à la fin (pp. 294-300) les deuxièmes odes omises habituellement dans les canons, un ancien office pascal complètement différent de celui en usage aujourd'hui, et diverses autres pièces extraites de manuscrits du Vatican, de la Barberini et de la Vallicelliana, avec pagination séparée (108 pages), des *Triodia* jusqu'alors inédits, identiques quant au texte à ceux qui se trouvent dans les livres slaves.

6° Anthologe, de septembre à décembre. A la fin (pag. 466-468) quelques-unes des deuxièmes odes des Canons, toujours omises dans les éditions courantes, parce qu'on omet toujours la deuxième ode en dehors du Carême.

7° Anthologe, de janvier à avril. A la fin (pag. 295-296), quelques idiomèles pour la fête de l'Annonciation.

8° Anthologe, de mai à août. A la fin (pag. 245-248), un Canon pour l'Apodipne de la Nativité de la Mère de Dieu. Suivent encore les *theotokia apolytikia*, un office commun pour la semaine, les *nekròsima evloghitària* et l'office de la Communion.

9° Offices des Anonymes, les trois Liturgies, épîtres et évangiles des dimanches du Temporal après la Pentecôte jusqu'au début du Triode quadragésimal, un office commun de la Mère de Dieu, l'office des Morts et un errata-corrige pour la page 53 du Triode: deux lignes manquent à un tropaire. Cet errata-corrige ne se trouve pas dans tous les exemplaires.

De cet Index il résulte que le frontispice général et l'index des volumes ont été imprimés en dernier lieu, pour-être placés ensemble avec un long traité sur la psalmodie, œuvre peut-être de Vitali lui-même, au début du premier volume.

(¹) Cfr. A. Rocchi, *Codices cryptenses*, Tusculum 1883, p. 367.
(²) *Ibidem*, p. 374.

Les additions propres à Grottaferrata ne se limitent pas à celles énumérées ci-dessus. L'Anthologe en compte beaucoup, que je ne transcris pas pour raison de brièveté. Ce sont seulement des additions, de telle sorte que ces neuf volumes, souvent reliés en un nombre moindre, pouvaient servir aussi à ceux qui suivaient le rite commun; d'ailleurs, l'Horologe est du rite commun, non pas l'italo-byzantin.

Les critères suivis par Vitali dans la rédaction de cette édition sont les suivants: un examen approfondi de la Βίβλος ἐνιαύσιος de Târgoviște permettrait de juger s'ils avaient déjà été appliqués alors:

1° Les offices qui se trouvent d'ordinaire dans les Anthologes (fêtes du Seigneur, de la Mère de Dieu, des Saints avec *polyéleos*) sont donnés *in extenso*;

2° Pour les périodes préfestales et postfestales des fêtes du Seigneur et de la Mère de Dieu, on ne donne rien ni des stichères propres, ni des apostiques, mais on renvoie à ceux de la fête;

3° Pour les offices qui ne sont pas donnés *in extenso*, on trouve les *doxastiques* des Vêpres et des Laudes (tant pour les stichères que pour les apostiques), le tropaire propre (Apolytikion), le Kontakion, l'icos, le Synaxaire métrique (parfaitement inutile!) et l'exapostilaire, quand tous ces morceaux sont propres. Autrement on renvoie aux Anonymes.

4° Tous les Synaxaires en prose et toutes les commémoraisons secondaires des Saints qui se trouvent d'ordinaire dans le Synaxaire, sont omis.

5° Pour toutes les fêtes indiquées plus haut au n. 1, on donne les Antiphones à la Liturgie, quand il y en a, l'Epître et l'Evangile.

Le grand avantage de la Βίβλος ἐνιαύσιος de Târgoviște était de donner en un seul volume, qui, il est vrai, n'était pas portatif, tous les offices de l'année, alors que l'édition romaine est divisée en plusieurs volumes.

***

La troisième famille d'éditions dérivées de l'Anthologe vénitien de 1694/1695 procède plus directement de celle de Venise de 1754, dont j'ai parlé plus haut, et d'une édition apparentée

parue à Leipzig en 1761 sous le titre de Πανδέκτη (¹). Un exemplaire bien complet de ce dernier livre se trouve à la Vaticane.

Cette compilation a été imprimée, comme le dit le titre, par les soins de Gédéon de Chypre, curé de l'église grecque de la ville.

Le but de l'éditeur a été de donner, sous une forme plus maniable et en un seul volume, tous les offices de l'année. On dirait qu'il a eu sous les yeux un des Bréviaires latins appelés *Totum*. De fait, ce volume de format petit in-8° ou plutôt grand in-12°, imprimé en rouge et noir sur deux colonnes, avec des caractères parfaitement lisibles, compte en tout 1561 + 4 pages seulement, moins donc que celui de Târgoviște. Il s'entend que ce but n'a pu être atteint sans de nombreuses suppressions, qui ne sont pas toujours heureuses.

Tout d'abord l'ordre des matières n'est plus le même. Il commence par l'Anthologe (pag. 1-468), viennent ensuite les offices des Anonymes (pag. 469-512), le résumé de la Paraclétique pour chaque jour de la semaine selon le système de l'Anthologe de 1694 1695, mais avec une amélioration: pour les Vêpres de chaque jour on donne aussi les stichères, et pas seulement les apostiques (pag. 512-548). Suivent les deux Canons paraclétiques à la Mère de Dieu (pag. 548-560). Vient ensuite le Triode quadragésimal (pag. 561-1034) avec ses suppléments ordinaires, et toutes les péricopes scripturaires, tous les Evangiles de la Passion *in extenso*; le Pentécostaire réduit parfois aux seuls Dimanches (pp. 1035-1160). A cet endroit sont intercalés de façon un peu bizarre les deux offices de S. Naum le Thaumaturge et de Sainte Parascève, ce qui permet de supposer qu'un moine grec de Bulgarie a eu part à cette édition (pag. 1161-1180). Suivent les *Megalynaires* pour les fêtes de Noël, de la Circoncision, de l'Épiphanie, de l'Hypapante et de Pâques, d'autres pour les jours de la semaine, composés chacun de trois tropaires, pour S. Georges, S. Dimitri, S. Théodore (Tiron), S. Basile, S. Grégoire le Théologien, S. Jean Chrysostome, les trois Hiérarques et un commun (pag. 1181-1184). Suit l'Octoèque dominical (pag. 1185-1274), ensuite, ce qui aurait dû se trouver au début du livre, le Psautier (pag. 1275-1354), l'Horologe sans trop de renvois au Psautier, avec les réponses à la Liturgie après Sexte (à noter la conservation du Πληρωθήτω après la Communion (p. 1387), un Ménologe abrégé et l'office de la Com-

(¹) Cfr. E. Legrand, *op. cit.*, t. II, n. 564, p. 1.

munion (pag. 1355-1457), les tables pascales (pag. 1457-1469), un résumé de quelques canons législatifs (pag. 1470-1472), les trois Liturgies sans rubriques (pag. 1473-1498), l'office de la petite bénédiction de l'eau, plusieurs prières (p. 1499-1505) et un petit manuel pour calculer les degrés de parenté (pp. 1506-1516).

Les critères rédactionnels sont les suivants:

1° Omission de beaucoup de Saints qui d'ordinaire se trouvent dans l'Anthologe. Pour ceux qui sont omis, on donne simplement les Vêpres, le Kontakion, l'icos, le Synaxaire métrique, l'exapostilaire et parfois les Laudes. Pour les autres Saints une simple mention.

2° Pour les jours pour lesquels on donne l'office complet, il y a l'évangile des Matines, l'épître et l'évangile de la Liturgie. Pour les épîtres et les évangiles de la Liturgie des Anonymes on renvoie à un jour correspondant de l'Anthologe.

3° La *Proeortia* de Noël est réduite à deux jours (20 et 21), de même celle de l'Épiphanie (2-3) avec les Vêpres des deux jours suivants (4-5).

4° Si le Triode est complet, le Pentécostaire est abrégé, ce qui n'est pas logique.

Cette *Panthècti* de Leipzig 1761 est donc une régression du point de vue de la rédaction: son avantage se trouve dans son format réduit.

De la *Panthècti* de Leipzig tout autant que de l'Anthologe codifié de Venise 1755 dépend à son tour la *Panthècti* de Venise 1817, en deux volumes in-4° à deux colonnes, en caractères plus gros que ceux de Leipzig, comptant en tout (8) + 1848 pages. Cette dépendance est certaine, non seulement parce que les critères rédactionnels sont identiques, sinon pas toujours les mêmes, que parce que le frontispice le dit clairement. En effet, elle se donne comme la *troisième* édition, et dans la préface il est dit que la première était imprimée en noir seul. Comme *première* édition, l'auteur de la préface entend celle de Venise 1754, laquelle a bien son frontispice en rouge et noir, mais est presque entièrement imprimée en noir. Par *deuxième*, elle entend, comme on peut le voir par les critères rédactionnels, celle de Leipzig 1761, laquelle est en rouge et noir. La *troisième* est la sienne, celle de Venise 1817. Le hiéromoine Nilo Borgia de Grottaferrata possédait un exemplaire que j'ai pu étudier, et qui, après sa mort, est entré dans la bibliothèque du monastère.

Comme rédaction, c'est une combinaison des éditions précédentes. Après une préface avec pagination séparée, viennent le Psautier (p. 1-69), l'Horologe (pag. 70-116) avec renvois au Psautier pour les psaumes, la Paraclétique en entier (pag. 117-439), l'Anthologe (pag. 440-1102), les deux Canons paraclétiques de la Mère de Dieu (pag. 1102-1109), les offices des Anonymes (pag. 1109-1155), le rite de la petite bénédiction de l'eau (pag. 1155-1159), les Apolytikia et theotokia communs de la semaine (p. 1159), l'office de la confession (pag. 1159-1160), l'explication des tables des Evangiles de la Liturgie et les tables elles-mêmes qui s'impriment d'ordinaire à la fin des éditions grecques, les onze Evangiles de la Résurrection pour les Matines, les épîtres et les évangiles des dimanches pour la période Matthieu-Luc, les tables pascales pour les années 1817-1838; le Triode quadragésimal en entier, moins le Synodicon, avec les épîtres et les évangiles (pag. 1203-1652), le Pentécostaire (pag. 1653-1801), l'office de la Communion, les trois Liturgies sans la Proscomidie, ni les parties sacerdotales et diaconales des Vêpres et des Matines, presque sans rubriques (pag. 1802-1834), diverses prières, les canons sur le jeûne et les tables pour calculer les degrés de parenté (pag. 1834-1848).

Comme on le voit, cette édition est un retour à la tradition représentée par Venise 1755 avec différentes additions prises à Leipzig 1761. Pour les fêtes pour lesquelles on ne donne pas l'office en entier, le système d'abréviation est celui de Snagov 1697, de Rome 1738 et de Venise 1754; doxastiques des stichères et des apostiques aux Vêpres, tropaire, kontakion, exapostilaire, et simple mention au Synaxaire, parfois quelque chose en plus.

Cette édition de Venise 1817 eut deux réimpressions à Athènes, la première commencée vers 1850 et achevée vers 1854, la seconde commencée en 1860 et achevée peut-être en 1862, probablement toutes deux en cinq volumes de format petit in-8º à deux colonnes, en noir seulement. Jamais je n'ai réussi à en voir des exemplaires complets. De la préface de la deuxième on voit que l'éditeur, l'archimandrite Denys Pyrrhos, professeur de médecine (*sic* !) ou plutôt le typographe de cette seconde, G. Karyophyllis, avait l'intention de les faire suivre de deux autres volumes, le premier pour les Evangiles, l'autre pour les Liturgies: il m'est impossible de dire s'ils ont jamais vu le jour.

Au point de vue de la rédaction, cette réédition ne suit pas en toutes choses ni Venise 1754, ni Venise 1817. Elle donne *in ex-*

tenso la plus grande partie des offices des Anthologes, mais parfois elle en supprime certaines pièces. Pour les autres, souvent les Vêpres sont plus ou moins complètes, sans critère bien fixe, et de même pour les Laudes. Des Matines elle donne le kontakion, les diverses commémoraisons du Synaxaire, mais sans le Synaxaire proprement dit, et l'exapostilaire. Pour les fêtes majeures, elle donne l'Epître de la Liturgie, mais jamais l'Evangile, et pas même l'Evangile des Matines, parce que l'auteur avait l'intention d'en faire un volume séparé. La *proeortia* de l'Epiphanie est au complet: dans celle de Noël manque, on ne sait pourquoi, le jour 23. Dans les offices des Anonymes, elle donne seulement les Canons, parce que dans l'Anthologe lui-même se trouvent presque toujours les Vêpres plus ou moins complètes et une partie des Laudes.

Cette double édition d'Athènes a été la dernière qui ait fait un essai de vraie codification de tout l'office divin. Celle de Venise 1882, en un seul volume grand in-4°, dépend de Venise 1694-1695 à travers toutes les éditions de la première famille. Je crois qu'elle a été la dernière de son genre.



Désormais, on peut tirer les conclusions.

Après le premier essai de Galaction Vidalis (Snagov 1697), l'édition la plus parfaite est celle de Métrophane Gregoràs (Târgoviște 1709), suivie par Rome 1738, par Venise 1754 et par Venise 1817. Ce sont les plus complètes. Leipzig 1761 a trop sacrifié au format et les deux *Panthéctai* d'Athènes sont trop fantastiques dans leur rédaction. L'édition de Métrophane Gregoràs a encore l'avantage d'avoir été imitée en roumain au moins pour la partie de l'Anthologe, à moins que ce ne soit celle de Râmnic 1705, et d'être passée ainsi à l'Eglise roumaine catholique.

Néanmoins, la rédaction de Métrophane Gregoràs n'est pas encore parfaite: elle pourrait être améliorée en plusieurs points. Mais avant d'essayer, il faut examiner trois autres essais, indépendants l'un de l'autre et tous indépendants de Métrophane Gregoràs, de ses prédécesseurs et de ses imitateurs.



En 1677 les Basiliens d'Italie donnèrent l'édition *princeps* de leur Horologe, selon le rite italo-byzantin. C'est un volume pe-

tit in-8° carré de (6) + 655 + (10) pages, imprimé avec netteté en rouge et noir par Michel Ercole, avec l'approbation du Cardinal Francesco Nerli, Protecteur de l'Ordre. Emile Legrand le décrit [1] et reproduit la notification du Cardinal, rédigée en latin. On y parle de la difficulté de manier au chœur monastique une vingtaine de volumes, de l'essai d'Antoine Arcudius, qui par contre était fait pour ceux qui sont en voyage, non pour ceux qui sont au chœur, et qui reproduisait, il est vrai, le rite italo-byzantin, mais celui suivi par les églises paroissiales et non pas celui de S. Barthélémi de Grottaferrata. Cet Horologe est donc fait pour le chœur, et vraiment on ne comprend pas comment les moines pouvaient se passer des autres livres, parce que ce n'est pas une codification de tout l'office, mais le simple Horologe non du type primitif – c'est à dire seulement l'Ordinaire des Heures – mais le type d'usage courant chez les Grecs, avec toutes les particularités du rite monastique italo-byzantin. Peut-être, à cette époque de décadence, omettaient-ils tout ce qui n'était pas contenu dans ce livre ? C'est possible.

Il commence par les Matines, non par le Mésonycte qui est rejeté après l'Apodipne ou ses succédanés, la Paraclise et l'Acathiste, qui se disent, selon le rite italo-byzantin, à la place de l'Apodipne à certains jours. Matines et Laudes occupent les pages 1 à 98, parce qu'on y a disposé à la place voulue beaucoup de pièces de rechange qui d'ordinaire, dans les Horologes communs, sont imprimés séparément: tropaires de la Résurrection et les théotokia respectifs, ipakoi e kontakia (exactement comme dans les livres slaves), apolytikia, theotokia, kontakia, prokimènes et versets alléluiatiques de la Liturgie soit pour les jours de la semaine, soit pour les Anonymes, particularités des fêtes et des dimanches, divers exapostilaires, tout cela assez différent de ce qu'on rencontre dans le rite commun, *doxastica eothinà*, etc. Les litanies diaconales et les prières sacerdotales se trouvent à leur place; les Odes scriptuaires sont omises, excepté le *Magnificat*. Viennent ensuite les Heures: entre Prime et Tierce est intercalé un office des défunts tout à fait particulier. Après None viennent les Typiques et les particularités de la Liturgie des Présanctifiés. Les Vêpres occupent les pages 137-182 parce qu'y sont disposés à leur place beaucoup de particularités, comme aux Matines. Suivent les deux Apodipnes, assez particuliers; après le Symbole du Grand Apo-

[1] *Op. cit.*, t. III, n. 538, pag. 330-342.

dipne est insérée une traduction abrégée des Litanies latines de tous les Saints. Le Mésonycte est tout à fait particulier. Suivent (pages 236-244) les Antiennes à la Sainte Vierge du rite romain, traduites en grec, et prescrites quatre fois par jour, la traduction grecque des Litanies de Lorette, un panégyrique de S. Basile et une commémoraison des défunts, qui sont deux exemples de ce curieux mélange de formules byzantines et romaines caractéristiques de ce rite mixte alors en vigueur dans les monastères de l'Ordre. Suivent alors le Ménologe, le Triode et Pentécostaire avec beaucoup d'indications qui ne se trouvent pas dans les Horologes communs, et les Grandes Heures non seulement pour les Vigiles de Noël et de l'Épiphanie, mais aussi pour le Vendredi-Saint. Suit l'Office du *Corpus Domini* selon la tradition italo-byzantine déjà reproduite par Antoine Arcudius (avec des variantes), des idiomèles et mégalynaires propres au rite italo-byzantin, la bénédiction de la table et diverses prières extraites de l'Euchologe: à la fin un Index en latin, ce qui laisse supposer bien des choses au sujet du degré de connaissance de la langue grecque chez beaucoup de moines, l'index alphabétique de tout le volume, celui des psaumes qui y sont insérés, l'errata-corrige et le registre. Livre très intéressant pour le liturgiste, qui n'est en aucune façon une codification, mais plutôt une combinaison de l'Horologe et du Typique, toujours selon le rite italo-byzantin.

Tel qu'il est, cet Horologe ne dispensait pas de se servir d'un Psautier: les Basiliens en firent une édition à Rome en 1685 à la typographie de Jean-Baptiste Bussotti. Legrand le mentionne (1). L'unique particularité, comme d'ailleurs dans l'Horologe de 1677, est que le milieu des versets des psaumes est indiqué par une astérisque, en vue de la récitation au chœur à la manière latine.

Cette édition a servi jusqu'à l'année 1772, quand en parut une deuxième, d'après les décisions du Chapitre général de 1763, imprimée à Rome a la Typographie de la Propagande, en deux volumes in-12°, le premier de (16) + 696 + 104 pages, le second de XVI + 700 + 104 pages. Le premier commence au 14 janvier, c'est à dire le jour qui suit immédiatement l'Apodosis de l'Epiphanie dans le rite italo-byzantin (dans le rite commun elle est le 14) jusqu'à la fin de juin, le second du début de juillet jusqu'au 13 janvier. Legrand ne connaît pas cette édition.

(1) *Op. cit.*, t. II, n. 596, p. 427.

Pour se faire une idée exacte de ce livre, il ne faut pas oublier qu'il est le produit d'une époque de profonde décadence liturgique, et qu'il fut élaboré par des moines qui tous étaient latins de naissance, pour qui le rite byzantin était un poids dont ils cherchaient à se débarrasser en passant aux monastères dans lesquels on suivait le rite latin, parce que ni l'Abbé général Pietro Menniti (1709), ni Giuseppe Del Pozzo (1746) n'avaient réussi à obtenir la latinisation de tous les monastères. En 1752 la Congrégation pour la correction des livres de l'Eglise Orientale eut à s'occuper d'une demande de réduction de l'office divin [1], conçue selon des critères peu liturgiques et qui néanmoins reçut l'approbation de Benoît XIV [2], et la rédaction de ces deux volumes en tient compte. Des documents liminaires il appert qu'à la *célébration*, qui se fait chaque jour dans le rite authentique, a été substituée une *récitation* du type de celle des Franciscains, des Capucins et de certaines Congrégations modernes, et là où il n'y avait pas plus de quatre religieux de chœur — encore une innovation que cette distinction entre religieux de chœur et frères laïcs — on pouvait employer pour la récitation en commun ce nouvel Horologe.

Après les documents liminaires concernant l'abréviation de l'office et la préface du premier volume, viennent une table des fêtes mobiles en latin, une autre en grec, divers index, un calendrier rédigé comme celui des Bréviaires latins, quelques rubriques et tables. Suit l'Ordinaire de l'office comme dans l'édition de 1677 avec les mêmes hybridismes, et le Psautier, divisé selon un système qui tient compte en même temps et du Typique italo-byzantin et de la réduction concédée par Benoît XIV. Dans le premier volume viennent ensuite (pag. 484-500) diverses rubriques relatives à l'ordre de l'office, selon des critères tout à fait modernes et inspirés des réductions obtenues, et le Ménologe, suivis, dans le premier volume seulement, de brefs extraits du Triode et du Pentécostaire, identiques à ceux de l'édition de 1677. Suivent dans les deux volumes (vol. I, pag. 632-696; vol. II, pag. 571-700) divers morceaux et diverses indications à l'usage de ceux qui ne participent pas au chœur, selon les réductions obtenues. En-

(1) Congrégation du 7 mai et du 16 septembre; cette dernière est datée du 13 août dans le Bref *Quam religionis* de Benoît XIV. Cfr. *Archivio*, vol. IX, foll. 4 et 118.

(2) Bref *Quam religionis* du 17 mai 1755.

suite, dans les deux volumes, avec pagination séparée (pag. 1-72, données en grec), un office pour le Dimanche, toujours selon les réductions de Benoît XIV, ceux de la semaine et le Commun des Saints, en outre les Evangiles communs pour les Matines et six offices pour quelques catégories spéciales de Saints. La fin des deux volumes, depuis la page 72, correspond à celle de l'édition de 1677, excepté que les Mégalynaires qui doivent se dire à la Liturgie y figurent en plus et que parmi les diverses prières placées à la fin il y a quelques additions.

Comme on le voit, on a voulu faire un Bréviaire qui n'ait pas plus de deux volumes, mais dans le rite byzantin cela est impossible et on a dû sacrifier trop de choses, sans compter que les réductions de Benoît XIV y ont exercé leur influence.

Il s'ensuit que pour avoir une idée juste des particularités du rite italo-byzantin des monastères, il faut, excepté pour l'Ordinaire des Heures, se reporter à l'édition de 1677 ou à celle toute récente de 1950.

Ce Bréviaire a eu une influence, et une influence qui n'est pas bonne, sur le système de réduction de l'office, inventé par les Ruthènes à leur Synode de Léopol en 1891; ce serait le deuxième essai indépendant de Métrophane Gregoràs.



La tradition ruthène comprend trois espèces de livres.

La première série est destinée aux églises, et s'inspire du critère des Anthologes grecs manuscrits et imprimés et de celui de Božidar Vuković et de Georges Coressios; donner en un seul volume les offices des principales fêtes de l'année sans se préoccuper d'une codification proprement dite. Le Musée métropolitain de Léopol en possédait (selon le catalogue de 1908) neuf éditions: Kiev 1619, Léopol 1643, Léopol de date incertaine, entre 1647 et 1651, Kiev 1680, Léopol 1694, Kiev 1734, Moscou 1748, Počaev 1777 et 1800. La Vaticane, le Collège S. Josaphat à Rome, l'Institut Oriental en ont encore d'autres. J'en ai examiné attentivement deux: leur critère rédactionnel est identique: celles de Léopol 1694 et de Počaev 1777.

Chez les Ruthènes ce livre s'appelait d'abord *Anthologion;* en 1694 cette dénomination fut traduite comme explication par deux mots: *Tsvětoslov ili Tryfolog.* Le premier est la traduction litté-

rale du grec; le second est expliqué à son tour dans l'édition de 1734 par *slovopitanie*, avec l'interprétation erronée du mot grec *tròpos* qu'on veut faire dériver du verbe τρέφω, alors qu'il signifie *mélodie*, comme l'a bien compris le Cardinal Pitra [1]. Dans les éditions postérieures, on introduit le terme *Trefologion*, lequel depuis lors sert communément à désigner ce livre, mais qui aurait dû être écrit *Tropologion*.

L'édition de 1694 contient au début une introduction dans laquelle on explique que les fêtes (proprement dites, non les jours ordinaires) se divisent en petites, moyennes, et grandes. Les petites ont seulement la grande Doxologie aux Matines. Les moyennes ont le *vkhod* (isodos) aux Vêpres, le *polyéleos* et la grande Doxologie. Les grandes ont en plus la vigile (vsenočnoe). Les fêtes contenues dans cette édition sont celles des Anthologes ordinaires, avec en plus quelques-unes propres aux Slaves. Pour toutes celles qui ont l'office complet, on donne aussi le Synaxaire. Pour les autres jours, le plus souvent on donne seulement le tropaire, le kontakion, le prokimène et le verset alléluiatique de la Liturgie. Pour certains jours on donne seulement les Vêpres; les périodes préfestales sont assez complètes.

L'édition de 1777 est inspirée des mêmes critères: les périodes préfestales sont moins complètes. Les Synaxaires sont renvoyés à la fin du volume.

Jusqu'ici, il ne me conste pas que les Ruthènes aient essayé de composer un travail semblable à celui de Galaction Vidalis ou de Métrophane Gregoràs, ni qu'ils aient connu les deux éditions grecques de Snagov et de Târgoviște.

La deuxième série est faite pour les fidèles, qui aiment à bien suivre les offices et à y prendre part. A son tour, cette série se divise en deux sections: éditions de la Stavropigie de Léopol et éditions des Basiliens.

Les éditions de la Stavropigie portent toutes le titre de *Izbornik*, c'est à dire *Recueil*. La première semble être de 1873, et fut préparée par trois prêtres: Sylvestre Sembratovyč (le futur métropolite), Julien Peleš (ensuite évêque) et Onuphre Lepkyj. La cinquième et dernière est de 1914, faite par les soins du Dr. Tite Myškovskyj.

Les éditions des Basiliens ont le titre de *Večernja i Utrenja :*
/

(1) Dans son *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome 1867, *passim*.

la première est en un seul volume de format in-18°, de peu antérieure à la première guerre mondiale; la deuxième, en deux volumes, le premier pour le Temporal, le second pour le Sanctoral, ou plus exactement le premier pour les fêtes mobiles, le second pour les fêtes fixes, est de Žovkva 1912. La troisième et dernière est d'un format un peu plus grand et a un seul volume, imprimé à Žovkva en 1937. Elle est donnée comme « deuxième édition », mais cela s'entend de celles en un seul volume: en réalité c'est la troisième.

Toutes ces éditions, aussi bien celles de la Stavropigie que celles des Basiliens, sont rédigées selon un critère identique: permettre aux fidèles d'assister convenablement aux Vêpres, aux Matines et à la Liturgie, et servir aussi aux prêtres. Il y a donc des extraits de l'Horologe (*Časoslov*), de l'Octoèque, des deux Triodes, quadragésimal et « des fleurs » ou Pentécostaire, des Ménées des fêtes, des Ménées communes et du Liturgicon. Comme les Ruthènes abrègent le Canon selon un système arbitraire, chantant seulement l'hirmos et omettant tout le reste – alors que l'hirmos ne fait partie du Canon que quand il est idiomèle – il a été possible de faire rentrer beaucoup de choses dans un volume restreint, mais avec un grand nombre de renvois. En dehors des jours pour lesquels on donne l'office complet, au moins de cette façon, il n'y en a pas d'autres. Ces éditions n'ont donc rien à voir avec un essai de codification, mais dans la pratique elles sont très utiles. Néanmoins elles ne peuvent servir à la lecture privée de l'office de tous les jours.

Du même principe s'est inspiré le *Sbornik* publié à Vladimirova en Slovaquie par la mission des dissidents (1931), avec cette différence que Vladimirova suit la leçon des éditions russes tandis que Léopol et Žovkva ont toutes les particularités ruthènes.

La troisième série est faite exclusivement pour les diacres et pour les prêtres. Le Synode de Léopol de 1891 a voulu remédier à ce qu'il regardait à tort comme une grave lacune de la législation: contraindre les clercs qui sont dans les Ordres sacrés à réciter en privé l'office, exactement comme dans l'Église latine. En plus du fait qu'une telle obligation n'a jamais existé dans l'Église orientale, au moins sous cette forme, la manière selon laquelle elle a été réalisée a été malheureuse et a contribué en outre à détruire l'esprit liturgique, comme toutes les innovations de l'hybridisme rituel des Uniates.

Une telle décision ne se prend pas à la hâte, comme l'a fait le Synode de Léopol, sans études préliminaires et sans se préoccu-

per de ce qui a été fait jusqu'ici dans diverses Églises de rite byzantin. Ensuite, avant d'imposer l'obligation de l'office privé, une fois admis qu'une telle imposition soit nécessaire, il faut avoir un Bréviaire, et quant à un tel Bréviaire on n'avait ni le temps pour le faire, ni les personnes capables de le composer. Mais on avait sous la main les Ménées communes en édition russe, ou une reproduction ruthène, et ainsi en 1902 l'Institut stavropigiaque publia la première édition d'un *Molitvoslòv ieréjskij* qui n'a rien de commun avec le livre intitulé en Russie *Ieréjskij Molitvoslòv*. Le rédacteur était le prêtre Onuphre Lepkyj, mais il suivait les normes qui avaient été tracées par la Commission liturgique du Synode dix ans plus tôt. C'est un petit volume in-32° de 584 pages imprimé en noir seulement, avec des caractères assez gros.

Au début se trouve la traduction en slave des prières *Aperi, Domine... Sacrosanctae...* que le prêtre latin récite *par dévotion* au début et à la fin de son office privé. Suit l'Horologe proprement dit, c'est à dire l'Ordinaire des Heures, avec les prières sacerdotales des Matines et des Vêpres et aussi les litanies diaconales à leur place. Entre les petites Complies et les grandes est inséré l'hymne paraclétique de Théoctiste à la Mère de Dieu, parce qu'il est récité pendant les complies elles-mêmes. Dans les Matines se trouvent les pièces de rechange et le Canon indiqués aux Ménées communes pour tous les jours, et de même les stichères et les apostiques des Vêpres sont pris du même office. Cet office est, à part quelques variantes et beaucoup de suppressions, au moins dans les éditions de Léopol, celui du Dimanche du Carnaval de viande (mjasopùstnaja), consacré à commémorer le souvenir du Jugement dernier. Vient ensuite l'office de la Résurrection du sixième ton, pour les dimanches: c'est celui qui se trouve dans les Ménées communes. Le Canon du Mésonyete, qui se trouve inséré dans la partie de l'Horologe, est pris au contraire des huit tons, un ton pour chaque ode, en omettant la deuxième comme d'habitude. Toutes les pièces de rechange et extraordinaires de l'office dominical se trouvent à leur place dans les Matines de la Résurrection, prises toujours du sixième ton, ainsi qu'un Évangile des Matines qui peut servir pour chaque dimanche: c'est le premier de la série, et il a été choisi uniquement parce que c'est le plus court de tous. Suivent les tropaires de la Résurrection pour les huit tons, avec le theotokion, l'ipakoï et le kontakion, les tropaires et theotokia communs de la semaine, les tropaires du Triode et du Pentécos-

taire, avec l'office de Pâques *in extenso*, et les prières pour la bénédiction du repas pascal. Ensuite les tropaires et les kontakia des Anonymes, c'est à dire du Commun des Saints. Le volume continue avec les tropaires et les kontakia du Ménologe, seulement pour les jours qui ont au moins le *polyéléos:* les autres sont simplement indiqués. A la fin, une table pascale, une formule d'accusation de ses péchés pour chaque jour, les sept Psaumes pénitentiaux de la liturgie latine, diverses prières avant et après la Communion, parmi lesquelles quelques-unes sont traduites du latin, et d'autres prières d'un usage plus général.

Ce petit volume a eu jusqu'ici cinq éditions: la première en 1902, la deuxième en 1904 (?), la troisième en rouge et noir à Žovkva en 1906, très bien réussie, la quatrième à Žovkva aussi en 1932, en rouge et noir à deux colonnes, sur papier indien et de format un peu plus grand, mais toujours en format de poche, la cinquième, en noir seul, à Žovkva en 1938: cette fois, c'est l'Horologe complet, imprimé sur papier indien avec tous les tropaires et aussi un bref Synaxaire de quelques lignes pour chaque jour du Ménologe.

En plus des renvois quelquefois peu pratiques et trop nombreux, le grand défaut du système inventé par le Synode de Léopol est sa monotonie. L'office de Pâques se répète sept jours de suite sans aucune pièce de rechange, l'office dominical pendant les autres cinquante dimanches de l'année, et l'office commun trois cent sept fois durant l'année ! Il est vrai qu'il y a tout un système de roulement pour la récitation des Canons, des Psaumes et aussi des prières sacerdotales aux Vêpres et aux Matines, repris à celui concédé aux Basiliens d'Italie par Benoît XIV, mais cela ne suffit pas pour détruire la monotonie. Bien souvent, durant mes voyages, j'ai employé ce livre, parce qu'il n'est pas volumineux, et j'ai pu expérimenter cette désolante monotonie. Le prêtre ruthène n'a pas le droit de penser à employer les autres livres, parce que le Synode de Léopol lui a fait une obligation de la récitation de cet office qui dure environ trois quarts d'heure, et pratiquement, s'il n'est pas en charge dans une paroisse dans laquelle se chantent les offices, il ne connaît pas autre chose de sa liturgie, et cela dans un rite si riche en formulaires ! On en arrive à des incongruités: des jours comme ceux de Noël, de l'Épiphanie, des fêtes du Seigneur et de la Mère de Dieu qui ne tombent pas le dimanche, on récite toujours l'office du Jugement dernier; ou aussi, quand la fête du Seigneur exige qu'on omette tout de l'office dominical, on ne

sait comment faire: réciter l'office dominical, alors que le Typicon le défend, ou bien toujours celui du Jugement dernier?

En 1938 a été édité à Miskolc en Hongrie un volume grand in-18° intitulé sur le reliure *Zsolozsma*, ce qui signifie Psautier. Le vrai titre est *Ima- és énekeskonyv* (« Livre de prières et de chants »). Il comporte un volume relié et onze fascicules cartonnés à insérer dans la reliure. C'est une traduction hongroise de l'Horologe grec ordinaire, avec des extraits des autres livres, fait à la fois pour les prêtres et les fidèles: ceux-ci, dans les églises de langue hongroise, prennent une part très active au chant. L'imitation des deux volumes publiés en slave par les Basiliens de Zovkva, dont il a été question plus haut, est évidente, mais il y a beaucoup d'autres choses: un petit lexique liturgique, une espèce de catéchisme, des prières privées pour le matin et le soir, un examen de conscience très développé avec tout le rite de la confession, la Liturgie de saint Jean Chrysostome au grand complet, des Liturgies votives pour diverses intentions et pour les défunts, la pannychide ou petit service funèbre, et même un hymne papal ! Le Mésonycte des dimanches, le Grand Apodipne et quelques autres parties sont arrangées selon le système du petit Molitvoslov ruthène de poche dont il vient d'être question. Le reste est inspiré des deux volumes des Basiliens de Žovkva. Aux pages 540-590 on trouve un Octoèque très abrégé pour les jours de la semaine, d'après un système assez embrouillé complètement différent de tous ceux que nous avons vu jusqu'ici, et pages 856-1063 les offices abrégés des Anonymes. D'ici et de là, des formules latines comme les prières prescrites par Léon XIII après les Messes lues et quelques autres du même genre. Chacun des onze fascicules cartonnés se rapporte à un nombre variable de jours du Ménologe; le dernier contient les offices du Très Saint Sacrement, du Sacré Cœur et de la Vierge des Sept Douleurs. Ce qui manque le plus dans ce recueil, c'est un ordre logique: il est difficile de s'y retrouver et les renvois, au cours de 1199 pages du volume relié et des onze fascicules détachés, sont extrêmement abondants. Je dirai de ce livre ce que j'ai déjà fait observer à propos de l'Anthologe d'Antoine Arcudius: il faut plus de temps pour trouver ce que l'on a à chanter que pour l'exécuter. Rien que cela montre la difficulté d'un pareil travail si l'on veut se limiter à un seul volume, d'autant plus que tout est incomplet et fragmentaire.

***

Le troisième essai, indépendant de Métrophane Gregoràs, mais inspiré des Anthologes de Venise de type commun, est la *Carte de rugăciune pentru frați asumptioniști*, paru à Beiuș en 1935. Il fut rédigé par le P. Juste Bonnet, des Augustins de l'Assomption, d'origine et de nationalité française, passé au rite byzantin à Constantinople et attaché pendant plusieurs années à la Mission grecque des Pères de sa Congrégation, puis venu en Roumanie. Cela explique comment, connaissant bien les éditions grecques, il ait pu s'inspirer des Anthologes de Venise, au moins en un point.

Le clergé roumain catholique de Transylvanie n'avait pas l'habitude de réciter en privé l'office divin: peu seulement le faisaient. Les chanoines auraient eu l'obligation, s'ils sont absents du chœur, de lire seulement l'Horologe, mais je ne pourrais dire si en pratique ils le faisaient. Il est étonnant que, dans le pays qui compte parmi ses villes Snagov et Târgoviște, les publications de Galaction Vidalis et de Métrophane Gregoràs n'aient été connues que d'un groupe très restreint d'érudits, qui ont des préoccupations uniquement bibliographiques, et que pas même l'arrangement des Ménées de Blaj 1781 et de 1910, imité de celui de Râmnic, n'ait pas attiré l'attention de quelques curieux. Il est vrai qu'en fait de publications liturgiques ce clergé était encore très en retard.

Après un Calendrier – on ne voit pas bien pourquoi il commence par janvier au lieu de septembre – vient l'Ordinaire des Heures, pour le Mésonycte du Samedi on renvoie aux psaumes des autres jours, et pour celui du Dimanche on suppose que le lecteur ait entre les mains l'Octoèque dominical. Aux Matines, les Odes, excepté le *Magnificat*, ne sont pas imprimées, comme d'ailleurs dans tous les Horologes roumains modernes; les particularités, comme le *Polyéléos*, qui chez les Roumains de Transylvanie se chante en entier, comme aussi les « Psaumes choisis » pour certaines fêtes, sont omis. Suivent les particularités des Matines du dimanche, puis les Heures sans leurs doubles dits *Mesôria* (*mež-dučàsia*), ce qui se comprend, et sans les *Typiques*, ce qui se comprend moins. Les prières sacerdotales sont omises, excepté pour les Laudes et pour les Vêpres, hormis celles du début, mais on donne les litanies diaconales. Les grandes Complies sont omises. Suivent les tropaires de la Résurrection, les Petites Heures pour

le jour de Pâques, un Ménologe des principales fêtes, les tropaires et kontakia du Pentécostaire (ceux du Triode manquent) et des Anonymes, l'office de la Résurrection du premier ton (dans les livres slaves on met celui du sixième ton) avec un seul Canon abrégé, le Canon au « très doux Jésus », la petite Paraclise et un office pour chaque jour de la semaine: mais il y a une différence avec les Anthologes de Venise: comme le premier ton a été choisi pour le dimanche, pour le lundi vient le deuxième, et ainsi de suite. Un seul Canon abrégé. Un appendice comprend l'office funèbre dit *Parastase*.

En résumé, ce petit livre de format in-18°, de (16) + 271 + 23 pages, n'a pas d'autre prétention que de fournir aux religieux, aux élèves des séminaires et aux moniales un manuel de prières liturgiques qui permette la récitation d'un office quotidien assez complet et pas trop uniforme. Cependant il y a plusieurs lacunes qu'avec un peu de pages en plus on aurait pu éviter. C'est un essai.

***

Bien que les Melkites se croient plus ou moins obligés à la récitation de l'office privé, ils n'ont jamais essayé d'en rédiger une codification: ils se contentent de l'Horologe, de l'Octoèque dominical, auxquels un bon nombre, surtout parmi les anciens, ajoutent le Triode, le Pentécostaire, les Ménées selon leur recension. La Paraclétique, imprimée pour la première fois à Alep en 1711, est depuis longtemps épuisée et n'a pas été réimprimée par les catholiques; elle le fut par les dissidents à Jérusalem en 1858 et en 1908, mais les catholiques ne l'emploient pas, non parce que l'édition n'est pas catholique, mais parce que ils s'en passent. Les offices des Anonymes n'ont jamais été imprimés et ne sont pas en usage.

A première vue, il semblerait que les Ménées melkites dépendent de la codification de Métrophane Gregoràs: à cela il n'y aurait rien de surprenant, étant données les relations des Melkites dissidents avec les pays roumains au XVIIIe siècle, et celles des catholiques avec Rome. Un attentif examen des Ménées catholiques m'a convaincu qu'il n'en est pas ainsi. Ces Ménées ont été imprimées pour la première fois à Beyrouth en 1881: c'est un gros volume in-4° de 806 pages, généralement relié en deux tomes. Cet Anthologe, qui semble dériver, à travers des manuscrits arabes, d'Antho-

loges syro-melkites [1], contient seulement ce qui se trouve d'ordinaire dans ces livres, et pas même tout. Le style arabe a été revu par le hiéromone Ignace Mu'aqqad, ensuite évêque de Baalbek et métropolite titulaire de Laodicée sous le nom de Germain, fondateur de la Société des Missionnaires Paulistes. Comme il ignorait le grec, il s'est fait aider probablement par les Pères Blancs du Séminaire de Sainte-Anne de Jérusalem.

Comme rédaction, ces Ménées donnent les offices complets des fêtes de Notre-Seigneur et de la Mère de Dieu, en outre ceux des Saints qui se trouvent dans les Anthologes communs. Les péricopes sont omises, parce que les Melkites catholiques les ont dans un livre spécial. De même on n'y trouve pas les Synaxaires, parce qu'il existe le grand Synaxaire du Patriarche Maxime III Mazlûm (Beyrouth, 1866-1868, en trois volumes), et presque jamais les tropaires: apolytikion et kontakion, qui se trouvent dans l'Horologe. La grande particularité de ce livre est qu'il donne les Vêpres pour chaque jour; mais elles sont loin d'être complètes; pour les Laudes, il donne seulement les stichères et les apostiques pour les périodes pré- et postfestales, quand il ne s'agit pas d'une fête de la première catégorie. Pour les jours qui ne sont pas compris dans ces deux catégories il se limite à l'exapostilaire des Matines. Donc, il ne dépend pas de Rome 1738, puisqu'il donne au moins une partie des Vêpres pour chaque jour, ce que Rome ne fait pas; il donne les pièces de rechange pour les périodes pré- et postfestales, ce que Rome ne fait pas; pour les jours ordinaires, il ne donne ni tropaire, ni kontakion, ni icos, ce que Rome fait.

Pour autant que je me le rappelle, les Ménées des Melkites dissidents, imprimées à Beyrouth en 1882-1886, en deux volumes in-4°, sont semblables aux précédentes.



Il faut bien dire quelque chose au sujet d'un livre curieux qui n'a pas été compilé en vue de la récitation privée de l'office mais qui de fait le remplace, au moins en Russie, parce qu'ailleurs il est inconnu: le *Pràvilo k božèstvennomu pričaščeniju* (Office pour la divine Communion). Le diacre et le prêtre russe partent de ce

[1] Voir mon *Histoire des Patriarcats melkites*, t. III, Rome 1911, pp. 115-116.

principe, qui en substance est juste: l'office divin doit être célébré, et non pas récité. Les Grecs, au contraire, pensent que si l'on ne peut célébrer l'office, il n'est pas mal de le lire en privé: c'est le concept développé par Galaction Vidalis, comme nous avons vu.

L'usage des Eglises byzantines, jusqu'aux temps modernes encore en vigueur chez les catholiques et existant encore actuellement auprès des dissidents, est que les fidèles communient au moins quatre fois par an, à l'occasion des quatre carêmes. Pour le plus grand nombre, ces quatre communions se réduisent à une seule, celle de Pâques, qu'ils reçoivent soit à la fin de la première semaine du grand Carême, soit le Jeudi-Saint. C'est pourquoi tous les offices sont célébrés dans les églises paroissiales durant ces deux semaines, et on a même imprimé des livres séparés qui les contiennent, sans aucun renvoi, pour être à la portée des moins instruits. Ceux à qui il n'est pas possible venir à l'église ou à qui manque la volonté, ont à leur usage le *Pràvilo* mentionné plus haut, lequel sert aussi pour les communions de dévotion. Quand le prêtre a l'intention de célébrer pendant la semaine – et en général il le fait seulement le samedi – il se prépare, non pas en récitant l'office, mais en lisant le *Pràvilo*, et le diacre, s'il doit assister le prêtre, en fait autant. Cela s'appelle *govĕnie* (préparation).

Le *Pràvilo* commence par l'Apodipne durant lequel on dit un Acathiste ou un Canon: au très doux Jésus, à la Mère de Dieu, à la Croix, à l'Ange Gardien, à S. Jean-Baptiste, ou un Canon pénitentiel, aux Apôtres, à S. Nicolas, à la Croix, à tous les Saints: en somme, l'ordre liturgique de la semaine pour les jours simples. Viennent ensuite les prières du soir, l'office pour celui qui a eu une pollution nocturne, les prières du matin à la place des Matines, les Heures: Prime, Tierce, Sexte, None et les Typiques. Vient ensuite l'office lui-même de la sainte Communion, comme il se trouve dans l'Horologe grec. Le livre se termine par une longue instruction au prêtre, sur le sacrifice eucharistique, sur la manière de s'y préparer et sur les divers accidents qui peuvent arriver durant la célébration: dans cette dernière partie on voit l'influence de l'Ecole de Kiev et des rubriques du Missel Romain *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*.

La première édition de ce livre semble être celle de Moscou 1614 (1); puis viennent celles de Moghilev 1736 (N° 1837), de Černi-

(1) Undolskij, *Očerk slavjano-russkoj Bibliografii*, Moscou 1871, n. 194.

gov 1750 (Nº 2147), de Kiev 1764 (Nº 2400), de Kiev 1838 (Supplément Nº 370). Ensuite, elles se multiplient.

Evidemment, ce livre n'est pas l'office, mais un succédané, compilé pour des personnes privées, qui n'ont pas à leur disposition toute cette masse de livres qu'exigerait l'office proprement dit et qui ne sauraient comment s'en tirer pour les Vêpres et pour les Matines. Mais alors on peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux lire l'office lui-même ?



Il existe même un office à l'usage des ermites, ne comportant que le Psautier. Il se trouve dans toutes les éditions du Psautier slave. Avant chaque cathisme, après les prières habituelles du début de tout office, viennent trois tropaires, quarante *Gòspodi pomilui*, une prière à la Sainte Trinité, et on lit le cathisme. A la fin, quelques tropaires, quarante *Gòspodi pomilui* et une prière.

Cette manière de lire le Psautier pourrait être très antique, parce que le Psautier était le seul livre de prières des anciens anachorètes: probablement en trouverait-on des vestiges dans les manuscrits. En tous cas, je ne l'ai jamais vu reproduit dans les éditions grecques, sinon dans celle de Vienne 1793, dont se trouve un exemplaire à l'Institut Pontifical Oriental.

Pour compléter cette énumération, il reste à signaler l'office des illettrés, comme il se trouve à la fin de toutes les éditions du *Služebnik* slave. La rubrique en est assez obscure: elle a été rendue plus claire dans l'édition romaine de 1942 (pag. 589-590), et le nombre des prostrations prescrites a été réduit à de justes limites par la suppression de toute la seconde partie. Personne aujourd'hui n'aurait l'idée de faire six mille prostrations pour tout le Psautier, ou même de réciter six cents invocations pour l'office de Minuit, mille cinq cent pour les Matines, mille pour les Heures et ainsi de suite.

C'est à la lumière de tous ces essais du passé qu'on peut se risquer à faire un projet de codification de tout l'office byzantin qui réponde tant aux exigences de la liturgie qu'aux nécessités de notre temps.

Rome, septembre-octobre 1942.

Cirillo Korolevskij.

Patriarch von Nikaia Manuel II. an Papst Innozenz IV.

Das umfangreiche Schreiben des Patriarchen Manuel II. an Papst Innozenz IV., das in einer Handschrift von Oxford (1) in einer Abschrift des XIV. Jahrhunderts vorliegt, wird hier zum erstenmal ganz veröffentlicht. Bisher ist nur eine teilweise deutsche Übersetzung (2) mit Hinzufügung einiger griechischen Sätze, die der Handschrift selber entnommen sind, bekannt geworden; ich selber habe in einem anderen Zusammenhang auf den Papsttitel (3) hingewiesen, den der Patriarch Manuel II. dem römischen Bischof Innozenz IV. gibt. Ich bin überzeugt, dass unter mehrfacher Rücksicht eine Ausgabe des ganzen griechischen Briefes nützlich und auch anregend ist. Denn erstens gewinnen wir eine gute Ergänzung zum Papstregister, wenn zunächst die Echtheit des griechischen Schreibens erwiesen ist, was ich vor der Ausgabe hier unternehmen werde. Auch zur Geschichte des Kaisers von Nikaia Johannes III. Dukas Vatatzes (1222-1254) bildet dieser Brief einen guten Beitrag. Die geschichtlichen Daten, die im Brief vorkommen und die ich eigens darlegen werde, geben zur Unionsgeschichte willkommene Ergänzungen. Die Zitate der Hl. Schrift, die rednerische, aber inhaltlich wertvolle Hervorhebung des Friedens und des Kampfes um den Frieden und die kirchliche Einheit zwischen dem Osten und Westen, ja auch der griechische Wortschatz, endlich Hinweise auf Lehren des Christentums und auf die Bedingungen der Kircheneinheit werden dem Leser, der sich in den Inhalt dieses Briefes vertieft, Anregungen zum Weiterdenken und zum Vergleich mit andern Unionsschriften nahelegen.

(1) Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Codex Barroc. 131, 360r-361v; H. O. Coxe, *Catalogus codicum Mss.* I, Oxford 1853, 227.

(2) Walter Norden *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, 757-759.

(3) G. Hofmann, *Die Anreden griechischer Patriarchenbriefe an den Papst im Mittelalter und in der Neuzeit*, in *Orientalia Christiana Periodica*, IX (1943) 316-317.

I. – Echtheit des Briefes

Obwohl im Papstregister Innozenz IV. unser Schreiben weder in lateinischer Übersetzung geboten wird noch sonstwie ebenda erwähnt wird, ist dieses als echt anzusehen. Denn wir wissen aus einem Papstbrief (¹) seines unmittelbaren Nachfolgers Alexanders IV. (1254-1261), dass Unionsverhandlungen zwischen dem Kaiser Johannes Dukas III. Vatatzes und dem Papst Innozenz IV. (um 1249-1250) stattgefunden haben und dass schon in den Jahren 1245 und 1247 dieser Papst mit jenem Kaiser Fühlung (²) zu nehmen versucht hatte, ja dass der Schwiegervater des Kaisers Vatatzes, nämlich Kaiser Friedrich II., in einem Schmähbrief (³) jenen vor einem religiösen Bündnis gewarnt hatte und die zum Papst abgesandten Boten des griechischen Kaisers in Süditalien zurückbehielt bis zu seinem Tod im Dezember 1250. Der sehr günstige Unionsvorschlag des Kaisers von Nikaia, wenn man davon absieht, dass dem Papst in der Lehre des Ausganges des Hl. Geistes kein endgültiges Urteil zugestanden wird, stimmt gut zum theologischen Unionsplan des Patriarchen Manuel II. Im Brief dieses Prälaten wird ausdrücklich die Initiative des Papstes in jenen Unionsverhandlungen anerkannt, was zu den andern Quellen, nämlich den Briefen Innozenz' IV., trefflich passt. Zwei andere Gründe, die mehr oder weniger Wahrscheinlichkeiten sind, können noch für die Echtheit angegeben werden. Es steht fest, dass der Franziskanergeneral Johann von Parma (⁴) mit drei Gefährten von Papst Innozenz IV. im Jahre 1249 an den Kaiser von Nikaia Johannes Dukas Vatatzes gesandt worden ist und dass er bei dieser Gelegenheit wahrscheinlich auch mit dem Patriarchen Manuel II. Besprechungen gehabt hat. Aus einer Chronik (⁵) des XIV. Jahrhunderts wissen wir, dass Johannes

(¹) Vgl. RAYNALDUS, *ad annum* 1256, n. 48-55.

(²) Vgl. NORDEN, 362.

(³) Der Text in F. MIKLOSICH-I. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca*, III, Wien 1865, 72-75; N. FESTA, *Le lettere greche di Federigo II*, in *Archivio storico italiano*, serie V, 13 (1894) 21-28.

(⁴) Vgl. G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I, Quaracchi 1906, 219-228; II, Quaracchi 1913, 366-369.

(⁵) Vgl. GOLUBOVICH, II, 88.

von Parma B r i e f e vom Patriarchen Manuel und vom Kaiser Johann Dukas Vatatzes eingehändigt erhielt, die über die Kirchenunion handelten. Endlich sei nicht verschwiegen, dass an zwei Stellen des griechischen Briefes Manuels II. zwei Anklänge an andere Quellen und zwar lateinische nachgewiesen werden können. Erstens ist es wohl nicht als zufällig anzusehen, dass im Papstbrief (1) Innozenz' IV. an die griechischen Gesandten (8. August 1250) der von Nikaia zurückgekehrte Johannes von Parma als «a n g e l u s p a c i s» bezeichnet wird, der gute Aufnahme bei den Griechen gefunden habe. Ist es nun nicht charakteristisch, dass Manuel II. in seinem Briefe an Papst Innozenz IV. so weitschweifig den Gedanken des F r i e d e n s dargelegt hat? Zweitens steht in der Chronik (2) des Franziskaners Nikolaus von Curbio über das Leben des Papstes Innozenz IV., dass dieser zum Kaiser Johannes Dukas Vatatzes als G e s a n d t e n den Johannes von Parma und seine Gefährten beordert habe, die durch Weisheit und Lebenserfahrung ausgezeichnet, über die Kircheneinigung mit den Griechen Besprechungen gehabt hätten. Man vergleiche nun damit die entsprechende Stelle im griechischen Briefe Manuels, wo ebenfalls die Weisheit und Lebenserfahrung der päpstlichen Gesandten hervorgehoben wird und ihr eifriges Bemühen um die Herstellung der Kircheneinheit. Die vorgebrachten Gründe sprechen für die Echtheit des Briefes Manuels II. Auch d i p l o m a t i s c h gesehen, muss der Brief in die nächste Nähe der Mitte des XIII. Jahrhunderts gerückt werden; denn die darin vorkommenden Formeln sind jenen verwandt, die in anderen griechischen Kanzleischreiben des XIII. Jahrhunderts vorkommen. Wenn auch das Original des Briefes nicht mehr vorliegt, so ist doch die Abschrift p a l ä o g r a p h i s c h gesehen nicht weit vom XIII. Jahrhundert entfernt. Vielleicht gelingt es mir noch, anderen Wahrscheinlichkeitsmomenten auf die Spur zu kommen, die für die Echtheit des Briefes Manuels II. sprechen. Bis jetzt hat es auch kein einziger Gelehrter, der irgenwie Kenntnis von diesem Brief gehabt hat, vor allem NORDEN, gewagt, irgend einen Zweifel gegen dieses Schreiben vorzubringen. Dölger (3) hat Briefe des

(1) Der Text bei GOLUBOVICH, I, 227-228.
(2) Vgl. GOLUBOVICH, I, 225.
(3) Fr. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, I, 3. München 1932, 21, 22-23.

Kaisers Iohannes III. Dukas Vatatzes an Papst Innocenz IV. festgestellt. ca. 1248 Ende – 1249 Anfang (n. 1795); 1250 ca. Mai (n. 1804).

II. – Die geschichtlichen Daten im Brief Manuels II.

Im Titel des Briefes ist als Aussteller des Briefes Manuel angegeben und zwar nicht bloss als Patriarch von Nikaia, was er von Rom aus gesehen nur war, sondern als Erzbischof von Konstantinopel und ökumenischer Patriarch. Als Empfänger wird Innozenz genannt « Papst von Altrom und Vorsteher (Proedros) des höchsten apostolischen Thrones ». Es kann sich nur um Manuel II. handeln; denn die zeitgenössischen andern Quellen stellen das, wie wir im vorausgehenden Abschnitt gesehen haben, einheitlich fest; übrigens wird aus andern Gründen Manuel I. (1215-1222) ausgeschlossen, weil von ihm keine Unionsverhandlungen vorliegen. Als Empfänger des Briefes kann nur Innozenz IV. in Frage kommen; denn Innozenz III. hatte nur mit Johannes X. Kamateros Briefwechsel; Innozenz V., der unmittelbare Nachfolger des Papstes Gregor X., kaum ein Jahr (1276) Papst, hatte bereits eine ganz andere Lage der kirchlichen Verhältnisse, nämlich die bereits auf dem II. Konzil von Lyon durchgeführte Griecheneinigung, vor sich, während der Brief Manuels II. noch weit von den Pforten der Union steht. Aus dem Titel des Briefes erhellt noch eine andere wichtige Tatsache. Der Brief gibt sich nicht als blosses persönliches Schreiben eines Patriarchen aus, sondern als Synodalbrief des Patriarchen, wie dies aus den Worten gefolgert werden kann: σὺν τοῖς σὺν ἐμοὶ ἱερωτάτοις ἀδελφοῖς καὶ ἀρχιερεῦσιν. Wahrscheinlich ist es die nämliche Tatsache, die Pachymeres angibt (MIGNE *PG*, 143, 819 A): τὸ ἐπὶ τοῦ Δούκα Ἰωάννου συνοδικῶς γεγονός.

In der breitangelegten Arenga (nach dem Titel und vor der sogenannten Narratio) können auch einige geschichtliche Daten verborgen sein, obwohl ein oberflächlicher Leser diese in den rednerisch gehaltenen Ausführungen über den Wert des Friedens nicht entdecken wird. Hieher gehört die schwungvolle Schilderung des Papstes Innozenz IV. als des Heroldes, des Wegbereiters des Friedens und der Kircheneinheit nach dem Vorbild des Heilandes, des Guten Hirten, der den sehnlichsten

Wunsch ausgesprochen hat: *Es wird eine Herde und ein Hirt sein* (Joh. 10, 16). Ferner ist im Brief hingewiesen auf die Tatsache der Kirchenspaltung zwischen dem Osten und Westen. Es handele sich, so steht es im Brief, nicht um die Trennung einer einzigen Stadt und eines einzigen Volkes, sondern der Mehrzahl (der Städte und Völker) der Ökumene. Ferner gibt der Brief zu, was auch mit den sonstigen geschichtlichen Tatsachen zusammenstimmt, dass auch die Griechen die Einigung wünschen, weil diese ein Befehl des Heilandes sei, weil die menschliche Natur selber dazu treibe, weil endlich Seine Heiligkeit sie dazu anfeuere und sie dabei auch mit Lob auszeichne.

Nach der Arenga folgt im Aufbau der Urkunde der geschichtliche Teil, die narratio. Hier wird die Tatsache erwähnt, dass päpstliche Gesandten zum Kaiser und zum Patriarchen vom Papst gekommen sind. Ihr Charakter wird gelobt. Ebenso ihre Tätigkeit zugunsten der Union, die sie mit Vertrauen und mit Freimut vor dem Kaiser und vor dem Patriarchen entfaltet haben. Sie seien, so erwähnt das Schreiben, sowohl vom Kaiser als auch vom Patriarchen sehr gut und ihrem Rang gemäss empfangen worden; sie hätten mit vollster Freiheit ihre Unionsbesprechungen führen können. Der Patriarch spricht dem Papst den Dank hiefür aus. Er meldet, dass auch die Griechen zum Papst Gesandte über die Unionsangelegenheit beordern; diese seien aus dem geistlichen Stande. Er gibt auch den Inhalt der Unionsverhandlungen an: 1. über das ökumenische (Unions) Konzil; 2. über die dem Papst zukommende Würde; 3. über die vom Papst den Griechen einzuräumenden Vorrechte. Diese dreifache Teilung der Erörterungen über das Unionsproblem ist nicht neu, wenn auch die von Manuel II. im Brief gegebene Fassung uns etwas unbestimmt vorkommen mag. Wir wissen aus andern Quellen, dass im Verlauf der gesamten Unionsgeschichte seit 1054 bis 1439 das ökumenische Konzil von den Griechen als das unbedingt notwendige Mittel zur Wiederherstellung der Kircheneinheit aufgefasst worden ist. Wir wissen ferner, dass die Frage des päpstlichen Primats einen Hauptpunkt der Unionsforderungen der Lateiner stets gebildet hat; hieher gehört auch die Frage der päpstlichen liturgischen Erwähnung im Messopfer und die Frage der Appellation an den Papst. Endlich waren die Griechen sehr zähe, vom Papsttum die Vorrechte der Patriarchen gesichert zu erhalten. Eigens wird noch die Vollmacht der griechischen Gesand-

ten, die sie zu ihren Verhandlungen mit den Lateinern haben, bestimmt, ja sogar in einer dem Papst entgegenkommenden Form. Diese setzt jedoch voraus, dass die griechischen Gesandten sehr genau Bescheid wussten über die Grenzen ihrer Vollmacht, so dass eine eventuelle Übereinstimmung mit dem Papst nur soweit möglich war, als die Zugeständnisse der Griechen mit den Instruktionen des Patriarchen oder genauer der Synode sich deckten. Leider haben wir nicht mehr diese Instruktionen. Es fällt uns auf, dass dieses Schreiben nicht die Frage des Ausganges des Hl. Geistes berührt. Und doch wissen wir anderwärts (1), dass auch diese Frage vom Papst Innozenz IV. nicht vergessen worden ist, ja dass er zu einem grossen Zugeständnis (2) bereit gewesen ist, nämlich zur Erlaubnis, dass die Griechen das Filioque im Symbolum nicht ausdrücklich zu erwähnen hätten, wenn sie nur die dogmatische Lehre hierüber nicht leugnen. Vorsichtig ist auch die Fassung der Titel, die Manuel II. dem Papst gibt. An keiner einzigen Stelle sagt er klar, dass der Papst den Jurisdiktionsprimat habe; ja er nennt einmal, ohne damit den Rechtsprimat ausdrücklich zu leugnen, Christus « das einzige Haupt » aller Glieder, die durch die Union zur Einheit des Geistes im Leibe (der Kirche) zu führen seien. Gott sei, so meinte er, der einzige Hirte und gemeinsamer Herr aller Schafe Christi. Unter den Folgen der Union erwähnt er ausdrücklich die Vernichtung aller Irrlehren.

Wie er in seinem Titel sich als den Rechtsnachfolger des ökumenischen Patriarchen fühlt, so gibt er auch dem Kaiser von Nikaia die ehedem dem griechischen Kaiser zustehende Bezeichnung: κράτιστος καὶ ἅγιος βασιλεὺς ἡμῶν καὶ θεόστεπτος αὐτοκράτωρ.

Es lässt sich also nicht leugnen, dass der Brief Manuels II. nicht wenige geschichtliche Daten vorbringt.

Die Chronologie des Briefes Manuels II., die leider fehlt, kann durch lateinische Quellen ziemlich genau bestimmt werden. Unter der gut verbürgten Voraussetzung, dass der Brief Manuels mit der Gesandtschaft des Generals der Franziskaner Johann von Parma und seiner Gefährten zusammenhängt, und

(1) Vgl. die Papstbriefe vom 28. Mai 1249 für die Gesandtschaft, die zum Kaiser Vatatzes ging, bei E. BERGER, *Les registres d'Innocent IV*, II, Paris 1887, n. 4749-50.

(2) Vgl. den oben erwähnten Brief Alexanders IV.

unter der Berücksichtigung der Papstbulle Alexanders IV. über die Unionsverhandlungen seines Vorgängers, Innozenz IV., können folgende Zeitbestimmungen für den Brief Manuels II. gegeben werden. Johann von Parma erhielt die päpstliche Sendung zum Kaiser Johannes Dukas III. Vatatzes zu Ostern (4. April) 1249, und vor Ostern 1251 war er bereits zum Papst nach Lyon (damaliger Aufenthaltsort des Papstes) zurückgekehrt. Die griechischen Gesandten, die von seiten des Kaisers Vatatzes und des Patriarchen Manuel II. bzw. seiner Synode zum Papst um 1250 aufgebrochen waren, hatten wahrscheinlich die Reise mit Johann von Parma angetreten. Da Papst Innozenz IV. an die griechischen Gesandten am 8. August 1250 ein Schreiben (1) richtete und darin auch ihre Persönlichkeiten nach ihren Titeln angab und da andererseits Alexander IV. den griechischen zum Papst Innozenz IV. gesandten Männern die fast gleichen Titel zuschrieb und auch zum Teil ihre Namen angab, so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit folgern, dass schon Manuel II. zusammen mit dem Kaiser Vatatzes um 1250 den folgenden Gesandten den Synodalbrief des Patriarchen Manuel II. mitgab, nämlich den Metropoliten von Kyzikos und Sardes, dem « comes » Angelos und dem « magnus interpres » Theophylakt. Pachymeres (2) nennt auch die Namen der Bischöfe, nämlich Georgios von Kyzikos und Andronikos von Sardes.

III. – Zum griechischen Wortschatz des Briefes

Der Brief Manuels II. trägt in seiner sprachlichen Fassung das Gepräge eines aus kirchlichen Kreisen stammenden, leichtverständlichen, mit Bildern und Vergleichen durchwobenen Schreibens. Der Brief hat einige Zitate der Hl. Schrift und Anklänge an biblische Worte und Sätze. Auch aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis entnimmt er wenigstens inhaltlich einige Sätze. Ferner scheint der Verfasser aus der kirchlichen in der Liturgie verwendeten Dichtung mehrmals beeinflusst zu sein. Einmal wendet er die sogenannte Redeform des Chiasmus an: δραπετεύει τὸ ψεῦδος
ἡ ἀλήθεια παρρησιάζεται.

(1) Text bei Golubovich, I, 227-228.

(2) Georgios Pachymeres, *De Michaele Palaeologo*, V, cap. 10; Migne, *PG*, 153, 819 A; vgl. auch V, cap. 12, ebenda 827 B.

Beliebt ist ihm die unmittelbar aufeinander folgende Wiederholung des nämlichen Gedankens mit wechselnden Ausdrücken; in diesem Punkt scheint er wenigstens indirekt von den Rechtsurkunden abhängig zu sein. So wird die Kirche genannt: ἀπερίτρεπτος; ἀκατάσειστος; ἀπερικλόνητος. Die Rede des Glaubens wird bezeichnet mit ἰσχυρός; βέβαιος; στερέμνιος; ἀδιάπτωτος. Er vermeidet die Ausdrücke σχίσμα; σχισματικός, obwohl er zum grössten Teil von der Beseitigung der Kirchenspaltung handelt. Er tut es wohl deswegen, weil diese Bezeichnung schon zu seiner Zeit sehr verhasst war. Er wählt dafür die Worte: διάστασις; διεστώς; διῃρημένος. Mit kräftigen Worten wird die kirchliche Einigung im Anschluss an paulinische Gedanken und Ausdrücke gepriesen. Ihm ist sehr geläufig der Ausdruck des (mystischen) Leibes der Kirche und der (mystischen) Glieder der Kirche. Er redet von συμφυΐα; εἰρήνη; ἑνότης; συρραφή; ὁλικὴ συνουσίωσις τῆς μιᾶς ἐκκλησίας Χριστοῦ; δεσμὸς ἀλληλουχίας ἢ συμφυΐας; συναρμολογεῖν; συνάγειν; συνελθεῖν ἐν ὁμοῦ.

Auch die Parabel des Heilandes über den Guten Hirten, besonders der Schlußsatz von der μία ποίμνη und vom εἷς ποιμήν wird von ihm benutzt. Vielleicht hat der Papst Innozenz IV. schon vor dem Brief Manuels die nämliche Parabel in seinen Gesandtschaftsbriefen nach Nikaia zitiert, wie er es nach ihrer Rückkehr und nach der Ankunft der griechischen Gesandten tat (1). Ebenso zitiert der Franziskaner Nikolaus von Curbio (2) in seinem Leben Innozenz' IV.: « ut fieret unum ovile et unus pastor ». Die von Manuel II. zum Papst Gesandten werden geschildert als πρέσβεις τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρήνης. Die zur Kircheneinigung notwendige Grundstimmung der barmherzigen Liebe σπλάγχνα ἐλέου wird nicht vergessen. Es werden aber auch die notwendigen Vorverhandlungen mit dem Papst über die Kontroverspunkte κεφάλαια erwähnt. Der Brief ist reich an theologischen Ausdrücken, die jedoch nicht in der strengen Schulsprache, ja nicht einmal in der Sprache der Konzilien und Kirchenväter, die nicht einmal ein

(1) Vgl. den Text. im Papstbrief vom 8. August 1250 bei Golubovich, I, 228. Auch andere Ähnlichkeiten bestehen zwischen diesem Brief und dem Schreiben des Patriarchen.

(2) Text bei Golubovich, I, 225.

einziges Mal zitiert werden, abgefasst sind, sondern vielmehr im Stil der Hl. Schrift und der Liturgie.

So spricht der Verfasser die Worte aus:

ὑψηλότατος ἀποστολικὸς θρόνος
ὁ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ σύμπας κόσμος
ἀγαθὸν ἐγκόσμιόν τε καὶ ὑπερκόσμιον
μετὰ τοῦ πνεύματος καὶ ὑπὲρ τοῦ πνεύματος
προφῆται προαγορεύουσι, ἀπόστολοι καταγγέλλουσι, μάρτυρες ὁμολογοῦσι, ποιμένες διδάσκουσι τὸ σωτήριον κήρυγμα
φύσει θεὸς ὢν καὶ δημιουργὸς καὶ κτίζων
αἱρέσεων γὰρ πασῶν τὰ ὀχυρώματα σεισθήσεται
πτωχεύει καὶ ἀτιμίαν ἀνέχεται καὶ πάσχει καὶ θνήσκει καὶ θάνατον ἐπονείδιστον μέχρι σταυροῦ
διὰ τὴν ἀπειρημένην γεῦσιν τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως, οὓς διὰ ξύλου πάλιν υἱοὺς ἀπεργάζεται εἶναι θεοῦ.

Die Unterscheidung der weltlichen und geistlichen G e s e l l s c h a f t e n ist gekennzeichnet durch die trefflichen Worte: Ἐντεῦθεν (nämlich durch den Frieden) ἔθνη διαμένουσι, πόλεις συνάγονται, δῆμοι συνάπτονται, ἱεραρχίαι συνίστανται, βασιλεῖαι κρατύνονται.

Diese Hinweise mögen genügen, um dem Leser zu zeigen, dass der Verfasser des Briefes nicht arm gewesen ist an theologischen Gedanken und dass die mannigfachen griechischen Ausdrücke dieses Schreibens ihre Beachtung verdienen.

IV. – Ausgabe des griechischen Briefes

Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Barroc. 131.

Schreibfehler, besonders die Itazismen, werde ich stillschweigend verbessern.

Πρὸς τὸν πάπαν. 16

† Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ σοφωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας ῥώμης κυρίῳ Ἰνοκεντίῳ τῷ προέδρῳ τοῦ ὑψηλοτάτου ἀποστολικοῦ θρόνου, Μανουὴλ ἐλέῳ θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος κωνσταντινουπόλεως νέας ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης, σὺν τοῖς σὺν ἐμοὶ ἱερωτάτοις ἀδελφοῖς καὶ ἀρχιερεῦσιν ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν εἰρήνης τῆς ὄντως ἐρασμιώτερον, οὐκ ἔστιν οὐδὲν ὁμονοίας τῆς ἀψευδοῦς τιμιώτερον. Ἐντεῦθεν ὁ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ σύμπας κόσμος συνέχεται. Ἐντεῦθεν ἔθνη διαμένουσι, πόλεις συνάγονται, δῆμοι συνάπτονται, ἱεραρχίαι συνίστανται, βασιλεῖαι κρατύνονται.

Ἐντεῦθεν προφῆται προαγορεύουσιν, ἀπόστολοι καταγγέλλουσι, μάρτυρες ὁμολογοῦσι, ποιμένες διδάσκουσι τὸ σωτήριον κήρυγμα. Ἐντεῦθεν ἀπερίτρεπτος ἡ ἐκκλησία θεοῦ καὶ ἀκατάσειστος καὶ ἀπερικλόνητος, καὶ ὁ τῆς πίστεως λόγος ἰσχυρός, βέβαιος, στερέμνιος, ἀδιάπτωτος ἐν οἷς ὑπαγγέλλεται. Ἐντεῦθεν ἡ τοῦ Χριστοῦ μαθητεία καὶ χαρακτηρίζεται καὶ θαυμάζεται. Ἐντεῦθεν ἐχθροὶ καταπίπτουσι, δραπετεύει τὸ ψεῦδος, ἡ ἀλήθεια παρρησιάζεται. Τί χρὴ λέγειν τὰ πολλά; Ἐντεῦθεν ὅτι περ ἀγαθὸν ἐγκόσμιόν τε καὶ ὑπερκόσμιον ὥσπερ ἂν ἐκ τοῦ ἐναντίου τὸ πᾶν ἀνατρέπεται. Διὸ καὶ τῶν ἀποτροπαίων καὶ ἀποβλήτων μάχη τε καὶ διχόνοια τοῖς γε νοῦν ἔχουσι εἰ μὴ ἂν πρὸς ἕτερον ἀφορῶσι σκοπόν. Ἔστι γὰρ ἔστ' ὅτε καὶ πόλεμος ἱερὸς καὶ στάσις ἐπαινετὴ καὶ πολλῆς ἀξία τῆς ἀναρρήσεως, ὅτε δηλαδὴ μετὰ τοῦ πνεύματος καὶ ὑπὲρ τοῦ πνεύματος, οὕτω καὶ ὁ σπουδαῖος πρὸς τὸν ἀντιστρατευόμενον ἀνθιστάμενος ὄχλον τῷ πνεύματι τὴν εἰρήνην ζητεῖ καὶ τὸν τῆς ψυχῆς γαληνιαῖον νόμον καὶ ἀστασίαστον. Ὅθεν εἴ τις σκοποίη τὸ ἀληθὲς εἰρήνης, τὸ οὕτω μάχεσθαι καὶ ὁμονοίας ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἔριδος
161r οὐδὲ στάσεως. | Εἴ γε διὰ τὴν εἰρήνην καὶ τὴν ὁμόνοιαν εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ μαθητῶν τὸ ἐξαίρετον κληροδότημα. Δι' ἣν αὐτὸς ἔκλινεν ὁ οὐρανὸς καὶ πρὸς γῆν κατελήλυθε, καὶ *δούλου μορφὴν* ἐνεδύσατο. Δι' ἥν, φύσει θεὸς ὢν καὶ δημιουργὸς καὶ κτίζων, καὶ πτωχεύει καὶ ἀτιμίαν ἀνέχεται καὶ πάσχει καὶ θνήσκει καὶ θάνατον ἐπονείδιστον μέχρι σταυροῦ καὶ κατάρας ἑαυτὸν ταπεινώσας ὁ ὑπερύψιστος. Εἶτα καὶ ἀνίσταται καὶ ἀνέρχεται πρὸς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καταλλάττει καὶ οἰκειοῖ τῷ οἰκείῳ πατρί τε καὶ ἑαυτῷ τοὺς ἐπταικότας δούλους καὶ ὠργισμένους καὶ ἀπωσμένους διὰ τὴν ἀπειρημένην γεῦσιν τοῦ *ξύλου τῆς γνώσεως*, οὓς διὰ ξύλου πάλιν υἱοὺς ἀπεργάζεται εἶναι θεοῦ καὶ κληρονόμους τῆς αὐτοῦ δόξης τε καὶ λαμπρότητος, τὸ θαυμασιώτατον νομοθετήσας καὶ λόγῳ καὶ ὑποδείγματι, τὸ καὶ πατέρας ὑπὲρ τέκνων καὶ ἀδελφοὺς ὑπὲρ ἀδελφῶν καὶ φίλους ὑπὲρ φίλων, καὶ ποιμένας ὑπὲρ ποιμνίων, καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν ὁ *ποιμὴν ὁ καλός*, ὁ καὶ φίλος καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν καὶ πατὴρ διὰ σπλάγχνα ἐλέου αὐτοῦ, ὃς τὸ μέγιστον ἔργον τῆς αὐτοῦ θειότητος καὶ δυνάμεως, τὴν τῶν διεστώτων ἔδειξεν εἰς αὐτὸ συνδρομὴν καὶ τὴν τῶν διῃρημένων ἁρμονίαν καὶ συμφυΐαν ἐξαίσιον ἀπέφηνεν ἀποτέλεσμα τῆς αὐτοῦ σοφίας καὶ ἀγαθότητος. Ὅθεν ὁ κατὰ τοὺς θείους νόμους ὑπὲρ τῆς εἰρήνης ἀγωνι-

19 Phil. 2, 7: μορφὴν δούλου λαβών 25 cf. Gen. 2, 9: ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ 26 cf. Ioh. 1, 12: τέκνα θεοῦ 30 Ioh. 10, 11; 14

ζόμενος μακάριος ὄντως ἐστὶν ὡς τὸν θεὸν εἰκονίζων ἑαυτῷ, τὸν τῆς εἰρήνης αὐτουργὸν καὶ διδάσκαλον.

Ὅσων οὖν ἐπαίνων καὶ αὐτός, ἄνερ μακαριώτατε καὶ σοφώτατε, καθέστηκας ἄξιος, ὅτι τὴν ἐκ μακροῦ γεγενημένην διάστασιν τοῖς μέλεσι τοῦ Χριστοῦ τῆς μιᾶς κεφαλῆς ἁπάντων κατὰ τὰς θεηγόρους φωνὰς σπεύδεις μεταβιβάζειν εἰς σύνεσιν καὶ ἀλληλουχίαν, καὶ συνάγειν τὰ διεσπασμένα, καὶ εἰς ἓν σώματι *ἑνότητα τοῦ πνεύματος συναρμολογεῖν*, τὸ καθεύδειν καὶ ἀναπίπτειν ἢ ζημίας παραίτια πλείστης ἀποπεμπόμενος, καὶ τὸ μὴ συνάγειν μετὰ Χριστοῦ σκορπίζειν εἰδώς, καὶ διὰ τοῦτο ἐγκαρδίῳ πυρὶ φλεγόμενος καὶ τηκόμενος, ἕως ἂν συναχθεῖεν εἰς ταὐτὸ τὰ πρόβατα τοῦ Χριστοῦ, καὶ καταλλάττων τῷ ἑνὶ ποιμένι καὶ κοινῷ δεσπότῃ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον· καὶ *μία ποίμνη* ἀποκατασταίη τῶν ὅλων ποιμένων ἑνὸς κρινομένου διὰ τὸ ὁμόγνωμον. Οὐδὲ γὰρ μιᾶς πόλεως οὐδὲ ἑνὸς ἔθνους ἡ γεγενημένη διάστασις, ἀλλ' εἰ μὴ πάντων, τέως γε τῶν πλειόνων τῆς οἰκουμένης μερῶν. Ταῦτ' ὅμως γε συνέλθοιεν ἐν ὁμοῦ, πόσον ἂν κατορθώσῃς τὸ ἔργον, πόσον στήσῃς τὸ τρόπαιον, διὰ τοῦτο θαυμάσιος εἶ τῆς σπουδῆς περὶ μεγίστου πράγματος, καὶ θαυμασιώτερος σὺν θεῷ εἰπεῖν ἔσῃ τοῦ ἐκτελέσματος. *Εἰς πᾶσαν γὰρ τὴν γῆν ὁ λόγος ἐξέλθῃ* τοῦ ἀγωνίσματος, *καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης* ἡ τοῦ κατορθώματος δύναμις, καὶ ἰσχυρὸς ὀφθήσῃ καὶ κραταιὸς πρὸς πάντα τὸν ἀνθιστάμενον. Εἰ γὰρ *ἀδελφὸς ὑπ' ἀδελφοῦ βοηθούμενος, ὡς πόλις ὀχυρά*, πῶς ὁ ὑπὸ τοσούτων συνασπιζόμενος ἀδελφὸς οὐκ ἔσται ἀκαταγώνιστος; Αἱρέσεων γὰρ πασῶν τὰ ὀχυρώματα σεισθήσεται καὶ περιτραπήσεται, καὶ πάσης ἀνομίας τὸ στόμα, ψαλμικῶς εἰπεῖν, ἐμφραγήσεται. Διὰ ταῦτα καὶ ἡμεῖς ὑπό τε τοῦ κοινοῦ δεσπότου νομοθετούμενοί τε καὶ παιδευόμενοι καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν τῆς φύσεως κέντρων νυττόμενοί τε καὶ συνωθούμενοι, πρὸς δὲ καὶ ὑπὸ τῆς σῆς αἰδεσιμότητος ἐναγόμενοι καὶ ἐπαινούμενοι, ὅτι κράτιστα καὶ ἐπιποθοῦμεν κατὰ Χριστὸν τὴν τοῦ προγεγενημένου ὀχήματος συρραφήν, μᾶλλον δὲ τὴν ὁλικὴν συνουσίωσιν τῆς μιᾶς ἐκκλησίας Χριστοῦ, καὶ δεσμὸν ἀλληλουχίας ἢ συμφυΐας

5 cf. 1 Cor 6, 15: μέλη τοῦ Χριστοῦ 7 ἓν *im Ms.* || Eph. 4, 3: τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος 7-8 cf. Eph. 4, 16: ἡ κεφαλὴ Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον 9 cf. Luc 11, 23: ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει 11 cf. Rom. 5, 10: κατηλλάγημεν τῷ θεῷ; 2 Cor 5, 20: καταλλάγητε τῷ θεῷ; 2 Cor. 5, 19; κόσμον καταλλάσσων || καταλλήτ(των) *im Ms.* 12 cf. Ioh. 10, 16 19 Ps. 18, 5: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν; Rom. 10,18 22 Prov. 18, 19 25 cf. Ps. 62, 12: ἐνεφράγη στόμα λαλούντων ἄδικα 27 κέντρον = stimulus; νύττω (νύσσω) = pungo

εἰπεῖν οἰκειότερον, ἐπιζητοῦμεν τῶν διεστώτων εἰς αἰῶνας τοὺς σύμπαντας ἀδιάρρηκτον.

Ἐπεὶ γὰρ παρὰ τῆς σῆς ἁγιότητος ἄνδρες ἔφθασαν ἕως ἡμῶν ἐπιστημονικοὶ καὶ πολυμαθεῖς, σοφίᾳ κατηγλαϊσμένοι καὶ εὐλαβείᾳ καὶ κοσμιότητι, ἐδέχθησάν τε ἀξιοπρεπῶς παρά τε τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου βασιλέως ἡμῶν καὶ θεοστέφτου αὐτοκράτορος παρά τε τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ μεθ' ὅσης τῆς ἱλαρότητος ἀπεδέχθησαν, ὡμίλησάν τε ἡμῖν τεθαρρηκυίᾳ καρδίᾳ καὶ στόματι ἐλευθέρῳ καὶ παρρησιασμένῳ, καθάπερ ἐβούλοντο, λόγους νουνεχίας μεστοὺς καὶ πρὸς εἰρηναῖον ῥέποντας τὸν σκοπὸν πλειστάκις προτείνοντας, τούτου χάριν ἀπονέμομεν ἐπαξίως τὸ εὐχάριστον τῷ μεγάλῳ τῆς σῆς ἁγιότητος, ἄνδρας τε καὶ ἡμεῖς ἱεροὺς καὶ πνευματικοὺς πρὸς τὴν σὴν ἁγιότητα πρέσβεις τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρήνης ἐκλελέγμεθά τε καὶ ἀπεστάλκαμεν, παντὸς κεφαλαίου καὶ ζήτησιν καὶ περάτωσιν αὐτῆς ἀναθέμενοι, τοῦ περὶ τῆς θείας καὶ ἱερᾶς οἰκουμενικῆς συνόδου, τοῦ περὶ τῆς τιμῆς τῆς σῆς ἁγιότητος, τοῦ περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς δικαίων ζητημάτων παρὰ τῆς σῆς πολλῆς ἁγιότητός τε καὶ μεγαλειότητος. Διὸ καὶ τὴν εἰς αὐτοὺς εὐμένειαν οἴδαμεν καὶ πεποίθαμεν, ὅτι πολλὴν ἂν ἡ σὴ ἁγιότης ἐνδείξαιτο, καὶ θάρρους καὶ παρρησίας μεταδώῃ αὐτοῖς καὶ τῇ αὐτοαγάπῃ ὑποφυτεύουσα καὶ τῷ κυρίῳ κεκοσμημένη τῶν ἀρετῶν. Ὃ γοῦν ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις κε(φαλαίοις) ἡ σὴ ἁγιότης μετὰ τῶν ἡμετέρων πρέσβεων περατώσει τε καὶ κυρώσει, δεχθήσεται παρ' αὐτῶν καὶ παρὰ πάντων ἡμῶν, καὶ ὅπερ οὗτοι μετὰ τῆς σῆς ἁγιότητος περατώσουσι καὶ κυρώσουσι, δέδεξο τοῦτο καὶ αὐτὸ καὶ ἀπὸ πάντων ἡμῶν. Ἔρρωσο ἐν κυρίῳ, ἁγιώτατε, σοφώτατε καὶ μακαριώτατε δέσποτα.

GEORG HOFMANN S. I.

Il più antico penitenziale greco

Allorchè nell'anno 1651 Johannes Morinus pubblicò la sua opera ancor'oggi pregiata « Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae » (1), fece pure, nell'Appendice, l'edizione di alcuni scritti greci, fra cui specialmente tre « penitenziali », se è lecito chiamarli così: 1) Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων συνταγεῖσα ὑπὸ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ νηστευτοῦ (2); — 2) Ἰωάννου μοναχοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ νηστευτοῦ λόγος πρὸς τὸν μέλλοντα ἐξαγορεῦσαι τὸν ἑαυτοῦ πνευματικὸν πατέρα (3); — 3) Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ διακόνου, μαθητοῦ τοῦ μεγάλου Βασιλείου οὗτινος ἡ ἐπωνυμία τέκνον ὑπακοῆς, Κανονάριον, διαγορεῦον περὶ πάντων λεπτομερῶς παθῶν, καὶ τῶν τούτοις προσφόρων ἐπιτιμίων, περί τε τῆς ἁγίας κοινωνίας, βρωμάτων τε καὶ πομάτων καὶ εὐχῶν λίαν συμπαθέστατον (4).

L'editore stesso s'accorse che i due scritti attribuiti a Giovanni il Digiunatore, patriarca di Costantinopoli (5) non potevano essere di lui, almeno non tali quali si trovano adesso nei manoscritti. Il suo giudizio fu seguito dai dotti. In seguito si sono scoperti altri scritti, specialmente certe serie di canoni penitenziali, che portano il nome del Patriarca. Recentemente il P. Grumel A.A. ha cercato di fare un po' di ordine fra i canoni che vanno sotto il nome del Patriarca (6), e di preparare la via ad una indagine scientifica. Egli stesso però confessa che voler fare una enumerazione completa di

(1) *Commentarius historicus de disciplina in administratione Sacramenti Poenitentiae tredecim primis seculis in Ecclesia occidentali, et huc usque in orientali observata*, Parisiis 1651.

(2) pp. 79-90; ripubblicata P. G., t. 88, cc. 1889-1918.

(3) pp. 91-97; ripubblicata P. G., t. 88, cc. 1920-1932.

(4) pp. 111-117.

(5) aa. 582-595 d. C.

(6) *Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, Kadiköi, fasc. I, 1932, 107 ss.

tutto quello che viene attribuito a Giovanni Nesteute « serait une entreprise presque téméraire et en tout cas très malaisée » ([1]).

Noi non abbiamo la temerità di voler assumerci questo gravissimo lavoro; il nostro scopo è molto più modesto. Non può sfuggire al lettore che i tre scritti sopra indicati riproducono in parte lo stesso testo. Sorge dunque la questione: in quale maniera dipendono l'uno dall'altro? dove è lo scritto originale? a quali conclusioni e deduzioni porta la comparazione esatta di essi? La maggior parte degli autori vede lo scritto originale nella *Akolouthia*; il *Logos* sarebbe un estratto più povero, fatta da esso. Il Morinus fa notare che il *Logos* non è un penitenziale, ma un sermone sulla penitenza, dipendente dalla *Akolouthia*, composto, non si sa, se dall'autore stesso o posteriormente ([2]).

Un nuovo apporto alla questione fu dato da Holl nel 1898. Pur denegando al Patriarca di Costantinopoli l'opera in questione, credette di aver trovato la soluzione dell'enigma, assegnando lo scritto ad un altro Giovanni, soprannominato il Digiunatore, celebre predicatore del secolo XI ([3]). Costui, nativo della Cappadocia e monaco, spinto dalle esperienze fatte nella cura delle anime, avrebbe cercato di mitigare la severità della disciplina penitenziale basata sugli antichi canoni dei concili e dei SS. Padri ([4]). Non si può negare che questa tesi sia stata molto rafforzata dal fatto che precisamente alla fine del secolo XI si comincia a parlare nelle fonti di Giovanni il Digiunatore come autore di un Nomocanone penitenziale e che si discute il valore giuridico della sua opera. Non è dunque da meravigliarsi che la tesi dello Holl fosse universalmente ben ricevuta e si trova quasi fino ai nostri tempi nei libri ([5]).

Eppure negli anni 1901/1902 il prof. russo Niccolò Suvorov aveva già dimostrato che il penitenziale attribuito a Giovanni Nesteute esisteva nella prima metà del secolo X, e che la sua

([1]) p. 108.

([2]) p. 76, Nello stesso senso come il Morinus scrissero l'OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. I, p. 1476 e, specialmente, il BINTERIM, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche*, t. V, parte III, Mainz 1829, pp. 383-390.

([3]) *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig 1898, SS. 291 ss.

([4]) *Ibid.*, p. 295.

([5]) Cf. J. LIPPL, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. V, Sp. 497 f.; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* Bd. V, S. 74 f.

composizione non poteva dunque venir aggiudicata al monaco cappadoce della fine del secolo XI. L'opera importante del Suvorov è però una fra le tante preziose indagini degli autori russi riguardanti la disciplina penitenziale bizantina, le quali salvo ad alcuni specialisti, sono rimaste sconosciute agli scienziati occidentali. Ci è sembrato di fare opera utile nel riassumere i risultati delle ricerche di questi autori, tanto più che si metterà in tale maniera la base per ulteriori indagini.

Fra gli autori russi l'archimandrita Ioan, più tardi vescovo di Smolensk, fu il primo a pubblicare nel suo Corso di diritto ecclesiastico 19 canoni del Nesteute, premettendo una breve notizia sull'autore che egli ritiene esser stato il Patriarca di Costantinopoli e sulle edizioni fatte in Occidente fino al suo tempo (1). Il noto canonista A. S. Pavlov, nella prima edizione del suo libro: « Nomocanon pri Bol'šem Trebnikě » entrò più nei particolari (2). L'oggetto immediato di questo importante studio era un nomocanone diverso da quello del Nesteute e di origine posteriore che nel secolo XVII fu aggiunto al Rituale (Trebnik) e in seguito ebbe autorità ufficiale. Parlando delle fonti di questo scritto, il Pavlov si occupa anche del Nomocanone del Nesteute. Egli stima che l'autore di questa opera sia stato senza dubbio il Patriarca di Costantinopoli che porta questo nome. Anzi secondo la sua opinione tutti i penitenziali sia orientali che occidentali avrebbero il loro prototipo in questo Nomocanone. Il libro del Pavlov fu recensito dal prof. M. Gorčakov, il quale pubblicò questa recensione a parte sotto il titolo: « K istorii epitimijnych nomokanonov pravoslavnoj cerkvi » (3). Lodando molto la serietà del lavoro del Pavlov, credette di poter contribuire a chiarire la storia del Nomocanone distinguendo quattro recensioni, la prima esistente sotto due forme, una più estesa, l'altra più ristretta. Quella si trova nel volume del Morinus (4), questa nel Migne P.G., t. 88 (5). La seconda recensione contiene il Nomocanone sotto forma di una serie di brevi canoni; ne è rappresentante il testo ricevuto nel Pedalion (6). La terza

(1) *Opyt kursa cerkovnago zakonověděnija*, fasc. II, p. 586-592.

(2) Odessa 1872, pp. 19-26.

(3) Pietroburgo 1874. Vedi pp. 16 ss.

(4) pp. 77-90; in P. G. t. 88, cc. 1890-1918.

(5) cc. 1921-1931; ma vedi anche MORINUS, 91-97. Sembra che l'autore non abbia visto il volume del MORINUS.

(6) Edizione del NIKODIM, Atene 1841, Zachinto 1864, pp. 699-718.

recensione ci viene offerta da Nicone della Montagna Nera (secolo XI). Nei suoi grossi volumi delle Pandette e del Tipicon cita talvolta un testo di canoni diverso da quello degli altri [1]. La quarta recensione è quella pubblicata dal ieromonaco Matteo Blastares [2]. Il Gorčakov crede poi di non poter ammettere quanto il Pavlov scrive sull'importanza che il Nomocanone del Nesteute avrebbe avuto per il Nomocanone aggiunto al Trebnik. Un esame delle parti principali di quest'ultimo Nomocanone mostra invece che esse non sono dipendenti dal Nomocanone di Giovanni il Digiunatore. Anche lo spirito dei due nomocanoni è diverso: mentre il Nomocanone del Nesteute è intento a mitigare la severità primigenia degli antichi canoni, l'altro Nomocanone conserva pene e penitenze così dure che, nell'applicazione, non raramente erano fonte di grandi difficoltà. Ciò non ostante, e benchè ambidue i Nomocanoni per più secoli siano stati in uso e, dal principio del secolo XVII, siano stati talvolta stampati ambedue nello stesso Trebnik, dopo l'edizione del Trebnik di Nicone (1659) l'unico nomocanone che da allora in poi viene aggiunto al Trebnik è quello che per questa ragione viene chiamato: « Nomocanone aggiunto al Grande Trebnik », mentre il Nomocanone del Nesteute rimane escluso. Egli ebbe però la sua rivincita, quando, dopo cento anni, il Santo Sinodo nell'applicazione della disciplina penitenziale, si vide costretto di regolarsi secondo i principî contenuti in esso [3].

Un campo di ricerche fino allora non ancora esplorato fu aperto poco dopo la pubblicazione delle opere indicate del Pavlov e del Gorčakov dal prof. N. Suvorov nel suo libro: « Tracce del diritto ecclesiastico occidentale cattolico nei monumenti dell'antico diritto russo » [4]. Egli indicava in questa indagine un certo numero di infiltrazioni nelle fonti della disciplina penitenziale della Chiesa orientale, di regole originarie della disciplina penitenziale occidentale. Tali esempi si trovano, secondo lui, specialmente

(1) GORČAKOV, p. 19. L'opera è ancora inedita nel testo greco originale.

(2) *Syntagma*, ed. RHALLI e POTLI, t. IV, p. 432 ss.

(3) GORČAKOV, pp. 24 ss.

(4) *Slědy zapadno-katoličeskago cerkovnago prava v pamjatnikach drevnago russkago prava*, Jaroslavl' 1888.

nella breve recensione dello « Zakon sudnyj ljudem » (¹), opera che secondo le più recenti investigazioni sarebbe dovuta a San Cirillo, l'Apostolo degli Slavi, come anche negli « Zapověd' svjatych otec », scritto conservato nell'« Euchologium sinaïticum », edito dal Geitler (²); nei responsa di Kirik, composti nel secolo XII, negli *Ustav* di Vladimiro e di Jaroslav ecc. Il libro del Suvorov fu oggetto di una serrata critica da parte del prof. Pavlov nel libro: « Pretese tracce di influenza cattolica nei più antichi monumenti di diritto ecclesiastico jugoslavo e russo » (³). Egli ammette il ravvicinamento fatto dal Suvorov, ma stima che la dipendenza sia da parte delle fonti latine, non da parte delle fonti orientali.

Il Suvorov rispose a questa critica nell'articolo intitolato: « Intorno alla questione dell'influsso occidentale sull'antico diritto russo » (⁴). Egli fa notare un certo numero di particolarità che sono proprie del diritto penitenziale latino. Da parte sua il Pavlov ebbe occasione di esporre la sua maniera di vedere il problema del Nomocanone del Nesteute nella seconda e molto sviluppata edizione del Nomocanone aggiunto al Grande Trebnik (⁵). Egli assegna alla tendenza di mitigare la severità del diritto penitenziale un termine abbastanza remoto: il Patriarca Giovanni il Digiunatore avrebbe avuto dei predecessori già in San Basilio, San Gregorio di Nissa, San Giovanni Crisostomo ecc. Ritiene che il sinodo Trullano nel can. 102 si riferisca già all'opera del Patriarca Giovanni Nesteute e cerca di spiegare come si sia giunto al punto di attribuire, nelle varie recensioni, l'origine del Nomocanone a due diversi autori (⁶). A queste affermazioni rispose ancora una volta il Suvo-

(¹) La letteratura su questo antico documento di diritto si trova ora accuratamente indicata da J. VAŠICA, *Origine Cyrillo-Méthodienne du plus ancien code slave dit « Zakon sudnyj ljudem »*, Byzantinoslavica, t. XII (1951) pp. 154-174.

(²) L. GEITLER, *Euchologium*. Glagolski spomenik manastira Sinai brda. Zagreb, 1882, J. FRČEK ha pubblicato una nuova edizione, più corretta e più completa, *Patrologia Orientalis*, t. XXIV, 605-801; t. XXV, 487-617.

(³) *Mnimye slědy katoličeskago vlijanija*, Mosca 1892.

(⁴) *K voprosu o zapadnom vlijanii na drevnerusskoe pravo*, Vremennik Demid. Iurid. Liceja, t. 63, pp. 124-224; t. 64, pp. 225-304; t. 65, pp. 305-383 (+ XVI p.). Cf. *Vizantijskij Vremennik*, t. II (1895), p. 253, 682; t. III (1896), p. 162.

(⁵) *Nomokanon pri bol'šem trebnikě*, Mosca 1897.

(⁶) pp. 12-40.

rov, nel libro: « La questione del Nomocanone di Giovanni Nesteute proposta in nuova maniera » [1]. Fra l'altro combatte le asserzioni del Pavlov là dove questi attribuisce al Nomocanone del Nesteute un'origine anteriore al concilio Trullano (691/692). Nega pure recisamente che dopo la nota abrogazione del sacerdote penitenziere a Costantinopoli per opera del Patriarca Nettario, la sua successione sia stata devoluta ai sacerdoti secolari, e ritiene come fatto indiscutibile che la cura delle coscienze sia già prima del concilio Trullano nelle mani dei monaci.

Nel frattempo era però stata pubblicata una ampia investigazione sul Nomocanone di Giovanni Nesteute e specialmente dal punto di vista liturgico dal prof. A. I. Almazov: « La confessione privata nella Chiesa ortodossa orientale » [2]. L'autore stima che già nella seconda metà del secolo VI la confessione abbia avuto più o meno lo stesso aspetto come ai nostri tempi. Egli vuol assegnare specialmente alla *Akolouthia* pubblicata dal Morinus una data molto antica. Benchè sembri esser favorevole all'attribuzione dell'opera penitenziale al Patriarca di Costantinopoli, altre volte si mostra incerto.

Un grande servizio fu reso all'investigazione sulla storia della penitenza nella Chiesa orientale, quando negli anni 1901/1902 il Suvorov pubblicò nella rivista *Vizantijskij Vremennik* il testo più antico conosciuto del Nomocanone del Nesteute, secondo il ms. Monac. 498, sul quale il Pavlov aveva già attirato l'attenzione. Egli fece seguire questo testo greco dal testo paleoslavo della così detta *Ustjužskaja Kormčaja*, conservata nel Museo Rumjancev N. 230 [3], che contiene il più antico testo conosciuto della versione slava del Nomocanone. Tutto questo era accompagnato da una accurata ricerca.

Lo stesso anno 1902 vide anche data alla stampa la seconda versione antica del Nomocanone, importantissima anch'essa per

(1) *Vopros o nomokanonĕ Ioanna Postnika v novoj postanovkĕ.* Jaroslavl' 1898; cf. *Vizantijskij Vremennik*, t. V (1898), p. 758 s. Questo libro come quello citato nella annot. 4 della p. precedente mi sono conosciuti soltanto dalla recensione fatta nel *Vizantijskij Vremennik.*

(2) *Tajnaja ispovĕd v pravoslavnoj Vostočnoj Cerkvi*, Zapiski Imperat. Novorossijskago Universiteta, t. 63-65 (1894-1896). (La III[a] parte contiene molti documenti preziosi).

(3) *Vĕrojatnyj sostav drevnĕjšago ispovĕdnago i pokajannago ustava v vostočnoj cerkvi*, t. VIII, pp. 357-434; t. IX, pp. 378-417.

la storia del nostro scritto. Il prof. M. A. Zaozerskij e A. S. Chachanov pubblicarono la versione georgiana del Nomocanone con a fianco una versione russa. Inoltre aggiungevano per la comodità del lettore la versione paleoslava assieme al testo greco preso dal Morinus (¹). L'edizione georgiana fu molto criticata: lo Chachanov avrebbe dovuto mettere a base della sua edizione il ms 96 del Museo ecclesiastico di Tiflis, il più antico e pregevole dei quattro manoscritti usati, scritto a Costantinopoli nel 1031, cioè tre anni soltanto dopo la morte di S. Eutimio, traduttore del Nomocanone; egli scelse invece un altro ms. molto più recente. Anche per l'edizione della versione paleoslava il prof. Zaozerskij non si servì della *Ustjužkaja Kormčaja* — come fece invece il prof. Suvorov — ma di un ms. derivato da essa, la così detta *Joasaphovskaja Kormčaja* (²). Per la versione greca lo Z. riprodusse il testo edito dal Morinus, aggiungendo alla fine i canoni secondo l'edizione fatta dal Pitra (³). Nonostante i difetti e le deficienze, tali edizioni hanno grande importanza, visto soprattutto che esse attestano l'esistenza del Nomocanone almeno per la fine del secolo X. Alla pubblicazione dei testi lo Zaozerskij premise uno studio sui risultati ottenuti al quale i numerosi e pregevoli lavori degli ultimi decenni sembravano invitare.

La reazione a queste pubblicazioni non si fece aspettare. La più importante fu la lunga recensione — quasi un libro — dell'Almazov sulla pubblicazione dello Zaozerskij e del Chachanov (⁴). Nelle pagine che seguono dovremo occuparci specialmente delle sue ricerche: si vedrà che nella grande maggioranza dei casi la soluzione da lui proposta è giusta.

Mentre le opere finora citate parlano, più a lungo, o più brevemente del Nomocanone del Nesteute, notiamo qui anche alcuni scritti che riguardano la storia della penitenza nell'Oriente bizantino-slavo in genere, ma che possono indirettamente dare qualche luce sulle questioni dibattute. Si tratta di due libri del Suvorov:

(¹) *Nomokanon Ioanna Postnika v ego redakcijach: gruzinskoj, greČeskoj i slavjanskoj*, Mosca 1902.

(²) MS della Biblioteca della Accademia Ecclesiastica di Mosca, num. 54.

(³) *Spicilegium Solesmiense*, t. IV (1858), pp. 429-439.

(⁴) *Kanonarij monacha Ioanna*. (K voprosu o pervonačalnoj sudbě nomokanona Ioanna Postnika) Zapiski imperat. Novorossijskago Universiteta, t. 109, pp. 1-170.

« L'oggetto del giudizio disciplinare e la giurisdizione della Chiesa nel periodo dei sinodi universali » (1), e « Sulla questione della confessione privata e i confessori nella Chiesa orientale » (2), come dell'opera di S. Smirnov: « Il padre spirituale nella antica Chiesa orientale » (3).

§ 1. *Osservazioni generali sul Nomocanone di Giovanni il Digiunatore.*

Abbiamo finora dato un breve cospetto delle indagini svolte, specialmente dagli autori russi, intorno agli scritti attribuiti al Patriarca Giovanni Nesteute. Questi scritti formano un gruppo a sè fra gli scritti penitenziali bizantini per il quale è caratteristica la tendenza apertamente professata di voler mitigare le penitenze fino allora ricevute. Il testo originale di questi scritti penitenziali, quale ci è conservato nei manoscritti, ha subìto non poche e talvolta profonde modificazioni; perciò non è facile ricostruirne la genealogia, in maniera semplice e convincente. I dotti russi che hanno cercato, con molto acume, di penetrarne il segreto, sono giunti a risultati assai diversi. Ci proponiamo in questo articolo di dare una esposizione critica delle conclusioni delle loro ricerche per quanto riguarda il tempo di origine delle varie opere, la loro interdipendenza e l'attribuzione al patriarca Giovanni Nesteute.

Fra le opere principali che vengono in questione sono da nominare i tre trattarelli pubblicati dal Morinus, già più sopra indicati: la *Akolouthia kai taxis*, il *Logos* e il *Kanonarion* (4). È da aggiungere il penitenziale scoperto dal Suvorov ed edito nel *Vizantijskij Vremennik*; in fine la *Didaskalia monazousôn*, pubblicata dal Cardinale Pitra (5), e i canoni ascritti al patriarca, in serie o isolati (6). Queste opere vengono trasmesse talvolta anonime; ma per lo più portano il nome di Giovanni Nesteute, spesso con l'aggiunta « patriarca di Costantinopoli ». In altri manoscritti

(1) *Obem disciplinarnago suda i jurisdikcii cerkvi v period vselenskikh soborov*, 2 ed., Mosca 1906.

(2) *K voprosu o tajnoj ispovědi i o duchovnikach v vostočnoj cerkvi*, ed. 2, Mosca 1906.

(3) *Drevne-russkij duchovnik*, Mosca 1914.

(4) Vedi p. 71, note 2-4.

(5) *Spicilegium Solesm.* IV, pp. 416-435.

(6) V. Grumel, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople* Kadiköi 1932, n. 270, p. 107 ss.

si fa precedere il nome da un ἅγιος oppure un ὅσιος. Eccezione fa il *Kanonarion* che per lo più viene attribuito a Giovanni monaco e diacono, discepolo del grande Basilio, soprannominato figlio dell'ubbidienza. Altri manoscritti però indicano anch'esso come opera del patriarca come ad es. il Coisl. 364, descritto dal Pitra (1), e la versione georgiana, edita dal Chachanov (2). Singolare è l'indicazione del ms. Mon. 498 in cui il nome Basilio sostituisce quello di Giovanni (3).

Si può ritenere che questa attribuzione al patriarca del secolo VI sia autentica? Gli scienziati occidentali sono in genere molto scettici. Gli autori russi sono fra loro divisi. Si invoca in favore dell'opinione negativa la menzione, nei penitenziali, della divisione dei monaci in monaci del piccolo e del grande abito. Si avrebbe un argomento perentorio se fosse certo che questa menzione appartiene al testo primitivo. Sappiamo che questa distinzione ha avuto origine verso il tempo di San Teodoro Studita, come vediamo dalle proteste dirette dal Santo contro questa innovazione (4), dunque verso la seconda parte del VIII sec. Essa si trova già nell'Eucologio Barberiniano (prima parte del sec. IX). Ma la sua menzione nella *Didaskalia patéron*, almeno nel luogo principale, porta i segni di una interpolazione (5). D'altra parte i difensori della autenticità dell'attribuzione del Nomocanone al patriarca si fondano su argomenti poco sicuri. Vedremo più avanti certi fatti che escludono tale attribuzione. Se il *terminus post quem* non è sicuro, più facilmente si determina il *terminus ante quem*. Il penitenziale scoperto dal Suvorov si trova nel Cod. Mon. 498, scritto, secondo il Hardt, nella prima parte del secolo X (6). Anche il Cod. Vaticanus 1554, di origine italo-greca ha preso dal nostro peni-

(1) *Spicilegium Solesm.* IV, p. 436-438.

(2) Testo, p. 2.

(3) *Viz. Vremennik*, t. VIII (1901), p. 398 e 402.

(4) *Testamentum*, praec. XII. P. G., t. 99, c. 1820; cf. P. de Meester, O. S. B., *De Monachico Statu*, Typis Vaticanis, 1942, p. 82, n. 10.

(5) Vedi *Viz. Vremennik*, VIII, p. 399. Cf. Zaozerskij, p. 39-40 il quale avverte pure che la versione georgiana non ha la menzione. Il *Kanonarion* invece parla del grande e del piccolo schema, ed. Morinus, p. 106 B, 108 A. L'ipotesi di una interpolazione qui non s'impone, ma non sembra neppure del tutto esclusa.

(6) Ign. Hardt, *Catalogus Cod. Mss. Bibliothecae Regiae Bavaricae*, t. V, p. 193; cf. p. 181.

tenziale certe parti (¹); esso viene pure attribuito al secolo X. Se queste datazioni sono esatte, il *terminus ante quem* sarebbe dunque la fine, o forse anche la prima parte del secolo IX. Ma il Krumbacher ha giudicato che il Cod. Mon. 498 sia piuttosto del secolo XIII (²): si vorrebbe pure esser rassicurato sulla data del manoscritto Vaticano. Abbiamo però un testimonio certo che ci permette di affermare che il penitenziale esisteva almeno alla fine del secolo X. È fuor di dubbio che la versione georgiana del *Kanonarion* pubblicata dal Chachanov è stata fatta da S. Eutimio, il grande traduttore georgiano sul monte Athos (³): egli è morto nel 1028. La composizione dello scritto può dunque assegnarsi alla fine del secolo X al più tardi. Anzi, siccome nella versione georgiana l'opera viene attribuita al patriarca Giovanni il Digiunatore, mentre originariamente per autore del *Kanonarion* viene indicato Giovanni monaco e diacono, discepolo del grande Basilio, si può presumere che sia passato un certo tempo prima che avvenisse tale sostituzione.

Un'altra questione riguarda l'ordine nel tempo e la dipendenza fra loro dei vari elementi che compongono il Nomocanone di San Giovanni Nesteute. Lo Almazov nel suo libro sulla confessione privata, basandosi su argomenti da lui stesso più tardi abbandonati, stimava che l'*Akolouthia kai taxis* potesse venir considerata come la più antica recensione del penitenziale, poichè essa sola si trova nei manoscritti più antichi e chè sola comprende l'elemento canonico e l'elemento liturgico (⁴). Egli credeva che tutti gli altri penitenziali fossero sorti per via di abbreviazioni o di omissioni dal suo testo. Grazie alla sua autorità tale opinione divenne quasi generale nel mondo dotto russo, secondo l'affermazione dello Zaozerskij (⁵).

Questo autore invece la combatte. Egli vide bene che il rito liturgico così perfetto e le preghiere e ceremonie così lunghe non

(¹) ALMAZOV, *Tajnaja Ispoved*, t. III, p. 64 ss.

(²) *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios*, p. 334, mentre il PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, p. 141 s. segue la data del Hardt. Cf. V. BENEŠEVIČ, *Ioannis Scholastici Synagoga L. titulorum*. Monaco 1937, p. 250, il quale aderisce al giudizio del Krumbacher.

(³) J. KARST, *Littérature géorgienne chrétienne*, Paris, 1934, pp. 24 ss.

(⁴) ALMAZOV, *Tajnaja Ispoved*, t. I, p. 75 s.

(⁵) ZAOZERSKIJ-CHACHANOV, p. 8 ss.

possono attribuirsi al secolo VI. Ciò non va d'accordo con l'evoluzione lenta e graduale che osserviamo nello sviluppo dei sacri riti in generale nella Chiesa bizantina. Un particolare da lui rilevato: i salmi, le lodi e i tropari da cantare nel 4° tono che si trovano nella *Akolouthia*, devono essere molto posteriori, poichè l'introduzione degli otto toni non è anteriore al secolo IX-X (1). Se lo Zaozerskij non vuol ammettere che Giovanni Nesteute, patriarca di Costantinopoli sia l'autore del testo primitivo, non vuole escludere pertanto che il celebre monaco cappadoce dello stesso nome che visse nel secolo XI (2), non abbia potuto essere l'autore di una delle compilazioni posteriori, e forse anche dell'*Akolouthia* che porta il suo nome (3).

D'altra parte lo Zaozerskij non è contrario ad ammettere che certe parti del Nomocanone siano possibilmente l'opera del patriarca Giovanni il Digiunatore stesso. Tali considera da un lato la διδασκαλία μοναζουσῶν καὶ ἐπιτίμια ἑκάστου ἁμαρτήματος Ἰωάννου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, pubblicati dal Cardinale Pitra (4), benchè ammetta che fra i canoni molti siano di origine posteriore (5). Dall'altro lato stima che la διδασκαλία πατέρων περὶ τῶν ὀφειλόντων ἐξαγγεῖλαι τὰ ἴδια ἁμαρτήματα καὶ περὶ Βασιλείου τοῦ τέκνου τῆς ὑπακοῆς, conservata nel Cod. Mon. 498, sia senza dubbio molto antica e possa anche venir attribuita ai secoli V/VI (6). Le diverse forme del Nomocanone che riscontriamo nei mss. sono secondo lui il risultato del lavoro dei compositori posteriori i quali unendo, ampliando, raccorciando, ritoccando hanno trasformato gli elementi originali (7).

Mentre lo Zaozerskij faceva queste osservazioni fondandosi sul Mon. 498, il Suvorov stava per farne l'edizione nel *Vizantijskij Vremennik*, t. VIII/IX. Anche il Suvorov giudica che l'elemento più antico degli scritti attribuiti a Giovanni il Digiunatore, sia la *didaskalia ton patéron*; tuttavia ritiene che ciò sia vero non soltanto di essa, ma di tutto il penitenziale di cui originariamente faceva parte, mentre nel mss. di Monaco alla seconda parte fu

(1) Zaozerskij-Chachanov p. 14.
(2) Vedi più su p. 72.
(3) Zaozerskij-Chachanov, p. 11.
(4) *Ibid.*, p. 24.
(5) *Ibid.* p. 20 s.
(6) *Ibid.*, p. 34, 37.
(7) *Ibid.*, p. 42 s.

sostituito il *Kanonarion*. Questo penitenziale primitivo, lo possiamo identificare adesso con il primo dei due penitenziali conservatici in versione paleoslava nel Cod. Rum. Muz. 230 ([1]), e anche col *Logos* del Morinus a cui bisogna però togliere le aggiunte posteriori, restituire le omissioni nella prima parte, e completare la seconda parte ([2]).

Rimaneva ancora la via aperta per un'ultima soluzione: il penitenziale più antico sarebbe il *Kanonarion*. Questa soluzione è stata preferita dallo Almazov nella sua lunga recensione del libro dello Zaozerskij e del Chachanov ed è questa che anche noi abbracciamo. Le prove per la giustezza di questa scelta verranno date nello svolgimento della nostra ricerca.

§ 2. *Il « primo » penitenziale ossia il* Kanonarion.

Il testo del *Kanonarion* fu pubblicato per la prima volta dal Morinus, « Commentarius historicus de disciplina... poenitentiae », Parigi 1651, Appendix, pp. 101-117. L'editore confessa di non aver visto il manoscritto stesso che si trovava nella Biblioteca Vaticana, ma di aver ricevuto una copia da amici. Il Pitra ha descritto il testo che si trova nel Cod. Coisl. 364, fol. 297-331, nel « Spicilegium Solesmense », t. IV, Parigi 1858, p. 436 s. L'antica versione paleoslava, contenuta nel Cod. Rum. 230, è stata edita da N. Suvorov, *Vizantijskij Vremennik*, t. VIII (1901), pp. 425-434. Si deve notare che qui il manoscritto col foglio 95 — dove comincia una nuova mano — fa un salto, omettendo quanto si trova nel Morinus dalla pag. 107 B-110 B. Questa parte è però conservata nella *Joasaphovskaja Kormčaja*, edita dal Zaozerskij ([3]), la quale è apparentata alla *Ustjužskaja Kormčaja* (= Cod. Rum. Muz. 230). La versione georgiana si trova da N. A. Zaozerskij-A. S. Chachanov, « Nomokanon Ioanna Postnika », Mosca 1902. Il *Kanonarion* nei manoscritti non raramente viene aggiunto, sia integralmente, sia in parte, ad altri scritti penitenziali. Così nella *Akolouthia kai taxis*... pubblicata dal Morinus, loc. cit., p. 86 B-90 D.

([1]) Edita dal SUVOROV, *Vizantijskij Vremennik*, t. VIII (1901), p. 415-422, lin. 7.

([2]) Per la comparazione dei vari scritti vedi le tavole aggiunte a questo articolo.

([3]) *Nomokanon Ioanna Postnika*, Mosca 1902. Edita parallelamente al testo greco del *Kanonarion* del MORINUS.

Un altro caso di tale combinazione è stato notato dal Pitra, loc. cit., p. 438. Singolare è il caso del Cod. Mon. 498. ¡Qui ci è conservata una vasta raccolta di canoni e di regole di varia provenienza. Fra esso incontriamo il penitenziale intitolato: *didaskalia patéron* di cui abbiamo già parlato. Immediatamente a questo scritto segue un altro con questo titolo: Αἱ δὲ ἐπιτιμήσεις καὶ διαφοραὶ τῶν ἐπιτιμίων εἰσὶν αὗται· Βασιλείου τέκνου τῆς ὑπακοῆς, μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Βασιλείου τοῦ μεγάλου (1).

I titoli stessi fanno comprendere che i due scritti sono connessi fra loro. Lo mostra più ancora il contenuto; mentre il primo descrive l'ordine della penitenza fino alla imposizione degli epitimi, senza però determinarli, il secondo incomincia col definire quali penitenze devono venir imposte secondo i diversi peccati. Dopo le prime righe del terzo alinea il testo ci è noto: è il testo del *Kanonarion* che prosegue sino alla fine di questo trattatello, non senza qualche notevole omissione. È evidente che la menzione di Basilio fu aggiunta al titolo della *didaskalia patéron* da colui che aggiunse il *Kanonarion* ad essa, in luogo della primitiva regola, forse dunque da colui che raccolse tutto il materiale del Mon. 498. Egli volle senza dubbio in tal maniera insistere sulla connessione delle due parti. Nel secondo titolo poi Basilio apparisce in qualità d'autore del *Kanonarion* che segue. Ma come spiegare che egli qui viene nominato Basilio, mentre altrove gli si dà sempre il nome di Giovanni. Il Suvorov ritiene Basilio come vero nome dell'autore del *Kanonarion*; egli sospetta che allorquando il nome di Giovanni acquistò grande popolarità nell'Oriente come autore di scritti penitenziali, questo nome sia stato sostituito (2).

Anche lo Almazov crede il nome di Basilio come nome di autore per lo meno altrettanto probabile quanto quello di Giovanni (3). Singolare è il parere del Pavlov il quale cerca di conciliare questi dati. L'insigne storico del diritto ecclesiastico crede che Basilio sia stato il Superiore e maestro dei novizi del giovane monaco Giovanni il quale in segno di venerazione e per sottolineare che l'opera fondamentalmente fosse dovuta a lui, mette, invece del proprio, il nome di Basilio. Più tardi, divenuto patriarca avrebbe fatto una nuova redazione, mettendo questa volta il proprio nome.

(1) *Viz. Vremennik*, t. VIII, p. 402.
(2) *Viz. Vremennik*, t. IX, 383.
(3) *Kanonarij monacha Ioanna*, Zapiski imperat. Novorossijskago Universiteta, t. 109, Odessa 1907, p. 94.

Ma tale cambiamento non sarebbe riuscito a togliere del tutto i manoscritti della prima redazione ([1]). Tale complicata ipotesi non ci sembra avere nessuna probabilità. La vera spiegazione ci sembra facile, se non assolutamente certa. Lo scrivano trascrivendo il titolo avrà per isbaglio anticipato il nome di Basilio che seguiva una riga dopo. Tale anticipazione non è rara nei manoscritti. Più fondata potrebbe apparire l'attribuzione dell'opera al patriarca Giovanni il Digiunatore benchè essa sia piuttosto rara e apparisca nei manoscritti più recenti. Ma da una parte le aggiunte al nome di Giovanni: monaco e diacono, discepolo del grande Basilio, figlio dell'ubbidienza, hanno un sapore così concreto che difficilmente si potrebbe ammettere che esse non abbiano un fondo di verità: dall'altra parte si comprende che da un Giovanni, monaco e diacono la tradizione abbia fatto un patriarca, ma che essa avesse fatto di un patriarca di Costantinopoli un semplice monaco e diacono sembra del tutto escluso.

Vi sono del resto altre ragioni che eliminano il patriarca Giovanni come autore dello scritto. Ciò risulta da quanto possiamo stabilire circa la datazione del penitenziale. Parlando della mollizie fra due persone l'autore cita la *Scala paradisi* di S. Giovanni Climaco: « Fa pietà davvero che cade, ma molto più chi trascina un'altro, perchè porterà due peccati, cioè del proprio e di quello dell'altro » ([2]). L'opera fu scritta, senza dubbio, quando Giovanni Nesteute non era più fra i vivi. Si noti anche l'espressione *theia klimax.* L'epiteto certo fu dato soltanto dopo qualche tempo, quando, dopo la sua diffusione, il libro aveva già acquistato molta autorità. Che il nostro penitenziale fosse composto dopo il concilio Trullano (691/2) viene poi indicato da altre osservazioni. Vi si punisce molto gravemente l'incesto con la cugina (*exadelphe*) ([3]). Tale unione viene equiparata all'incesto con la matrigna, o con la sorellastra o con la moglie del proprio fratello. Ora, prima del concilio Trullano le nozze con la cugina non erano ammesse dal costume, ma non esisteva canone che le proibisse. Ciò fu fatto soltanto dal can. 54 del detto concilio ([4]). L'atteggiamento dell'autore del penitenziale si spiega solo se egli scriveva dopo il

([1]) *Nomokanon pri Bolšem Trebnikě*, p. 30, annot. 1.

([2]) Gradino 15, ed. PIETRO TREVISAN, Torino 1941, t. I, p. 363.

([3]) MORINUS, p. 108 D.

([4]) I. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 51.

concilio. Questo risulta più chiaro ancora per quel che riguarda la parentela spirituale. Anche in questo caso il costume aveva preformata la disciplina ecclesiastica e Giustiniano aveva stabilito un impedimento matrimoniale fra il padrino e la sua figlia spirituale (1). Il concilio Trullano poi interdisse il matrimonio anche con la madre della figlia spirituale — dopo la morte di suo marito, si capisce — e inflisse le pene dei fornicatori a coloro che avessero violato questa legge, dichiarando nullo il matrimonio (2). Siccome il concilio aveva iniziato la sua legge con la riflessione che la parentela spirituale è maggiore che l'unione dei corpi, l'evoluzione posteriore andò sempre più esaltando questo vincolo. Il nostro autore dice che l'incesto spirituale è molto più miserando che quello carnale, accogliendo evidentemente questo principio. In ultimo luogo può servirci per la datazione anche la distinzione dei monaci in monaci di piccolo e monaci di grande schema o abito. Secondo la regola tradizionale, dice il nostro autore, quelli vengono trattati come fornicatori, mentre i monaci e le monache di grande abito sottostanno alle penitenze stabilite per gli adulteri (3). Non c'è ragione di dubitare che tali norme si trovassero dal principio nel nostro penitenziale. Prendendo in considerazione quel che abbiamo detto qui e più sopra, il *Kanonarion* molto probabilmente sarebbe stato composto al più presto alla fine del secolo VIII e al più tardi durante la seconda metà del secolo X (4).

Diamo ora un breve riassunto dell'opera e delle sue parti (5). L'autore premette una lunga prefazione che ci fa comprendere lo scopo del suo lavoro. Inizia con la lode della bontà e della misericordia divina, la quale ha largito all'uomo tanti benefizi, massimamente però mostrando la sua dilezione e la sua longanimità verso di noi peccatori. Più ci adoperiamo a mostrare la nostra cattiveria, facendo il male, e cercando la soddisfazione della nostra voluttà, più egli si esibisce pieno di clemenza e di compassione. L'autore espone in seguito come Dio, dopo il primo peccato non ha voluto distruggere l'uomo, ma renderlo migliore, espellendolo

(1) *Cod.* V. 4, 26.
(2) Can. 53, *ibidem.*
(3) Cf. più sopra p. 79 e anche P. DE MEESTER, *De Monachico Statu*, p. 375.
(4) Ma vedi pure quanto vien detto nella nota 4 della p. 90.
(5) MORINUS, p. 101.

dal paradiso, punendolo per mezzo del diluvio, cercando di condurlo a miglior vita mediante tribolazioni, incendi, pestilenze ecc., stabilendo nella legge severe pene corporali, ma tutto non ebbe il successo desiderato. In fine egli stesso si fece uomo e prese le pene sopra di sè, non volendo più agire per mezzo di pene corporali, o tentazioni, o correzioni, o morte, ma esigendo soltanto l'umile contrizione del cuore e la conversione consistente nella compunzione interiore, le lagrime e il rossore della confessione. Invece delle grandi tribolazioni e le morti stabiliti nella legge e gli altri strumenti di castigo propose il suo immacolato corpo e il suo sangue che ci aveva dato per mezzo della sua volontaria e vivifica morte, come esperimento e custodia, stabilendo che il cristiano che si fosse macchiato dopo il battesimo col peccato, per pochi o molti anni o sino alla fine della vita ne fosse escluso. Ma vedendo dopo lungo tempo che i cristiani, pur essendo partecipi di un tale benefizio della *philanthropia* divina, continuavano a vivere nei peccati, suscitò i sette lumi della Chiesa, fra cui il primo è San Basilio, canonista misericordiosissimo: egli passando in mezzo fra i canoni stabiliti dai santi Apostoli seppe trattare i peccatori in tal maniera che non disperassero. Ridusse cioè a metà le penitenze fissate a undici anni o venti o trenta o sino al fine della vita in tal maniera che i penitenti non si scoraggiassero completamente. I Padri che seguirono hanno determinato le penitenze a soli tre anni, anche per coloro che avevano avuto una vita cattiva e commesso crimini di cui non si dovrebbe neppure parlare, tanto meno commetterli. L'autore vede in tutta questa evoluzione la volontà di Dio, amante degli uomini e misericordioso.

Quale deve esser l'atteggiamento del confessore in tali condizioni ? L'autore si lagna di coloro che senza la necessaria esperienza, senza conoscere se stessi e senza comprendere se stessi, osano navigare questo immenso mare; non solo per una santità fuori posto, per la rigida osservanza delle regole, ma anche per misericordia, ciò che è più miserevole, per inesperienza e mancanza di formazione uccidono invece di guarire. Con molte espressioni di umiltà e con la confessione della sua incapacità esprime il desiderio di poter imparare e esaminare e giudicare e descrivere quale e quanta e di che specie deve essere la disposizione del penitente quando riceve gli epitimia; e più ancora ciò che è più terribile, secondo il suo parere, e sconosciuto alla folla, come e chi e quale deve essere colui che riceve la confessione. Egli pur sentendosi

incapace vuol ricercare le differenze che devono farsi, con riguardo ai tempi e ai modi, all'età avanzata e alla gioventù, alla ignoranza e la conoscenza, alla libertà e alla dignità, alla povertà, alla malattia e alla sanità, alla morte quando sta per sopravvenire. Pur riconoscendo le sue deficienze ha la piena fiducia in Dio che lo aiuterà.

Questo proemio al quale una mano posteriore ha aggiunto: « fine del bel proemio » [1], ci dà esattamente lo scopo di tutta l'opera e ci indica dove la sua iniziativa si inserisce nel piano della divina *philanthropia* e clemenza. Egli vuol istruire i confessori come debbano trattare i loro penitenti, senza cadere in troppo rigore nè in esagerata remissività. La via per giungere alla riconciliazione dei colpevoli è la considerazione di tutte le circostanze e specialmente anche dello stato d'animo di essi. Nell'adattarsi alle condizioni soggettive delle persone che cercano il suo ministero, egli prende sopra di sè anche il mitigare le pene stabilite dai SS. Padri e dai sacri canoni.

Abbiamo qui la nota caratteristica del nostro penitenziale e la ragione dell'autorità e dell'influsso che ha avuto.

Possiamo distinguere nel testo stesso del trattatello tre parti: nella prima vengono descritti i sette o otto gravi peccati carnali, la mollezza, la fornicazione, l'adulterio, il *masculorum concubitus*, lo stupro delle ragazze impubere, la bestialità, l'incesto alle quali aggiunge l'omicidio volontario e involontario, tutti con le loro specie principali. L'autore stabilisce anche una certa equivalenza fra i peccati secondo la loro gravità, misurandola secondo la durata delle penitenze, così il peccato del monaco o della monaca del grande abito viene equiparato all'adulterio. Dopo aver dato il quadro dei peccati, alla fine indica quali pene siano state stabilite per ciascuno di essi dai SS. Padri e dai santi canoni.

Questa prima parte è di carattere teorico e storico. L'autore ha incominciato con essa allo scopo di chiarire i vari peccati e le loro specie, ma anche per mettere bene in rilievo la differenza fra le lunghe penitenze stabilite dai SS. Padri e le mitigazioni da lui usate ed introdotte. Nella seconda parte stabilisce dunque in primo luogo la durata della penitenza per i singoli peccati come *egli* l'applica, proponendo in un secondo tempo le varie considerazioni e cause che possono nel caso particolare e concreto modificare

[1] Morinus, p. 105.

ancora la sua definizione (¹). La versione georgiana ha ben visto questa differenza delle due parti ed ha inserito la rubrica: « Canoni stabiliti per i peccatori dal santo padre nostro Giovanni il Digiunatore, patriarca di Costantinopoli ».

Un termine di tre anni viene stabilito quasi come base: coloro che hanno peccato secondo natura, per molti anni, anzi anche fino alla vecchiaia, specialmente quando avevano moglie, o lo stesso, quelli che non avevano moglie, se hanno peccato fino alla vecchiaia, vengono esclusi dalla s. comunione per tre anni. Lo stesso vale anche per coloro che hanno peccato contro natura, peccando con un animale o con un altro maschio o commettendo incesto, con la sorellastra, con la matrigna, con la cognata o la cugina ecc. Più severe diventano le penitenze per i casi più gravi dell'incesto e per i peccati contro natura. Chi ha peccato con la figlia o con la madre o la figlia spirituale o la madre di essa farà penitenza per 5, 6, 7 o anche 12 anni. Viene punito meno gravemente chi ha peccato una volta o due o tre, di colui che lo ha fatto abitualmente. Anche i peccati di coloro che non hanno compiuto 30 anni di età, meritano ogni clemenza, fossero pure dei più gravi.

Vengono poi discusse le circostanze e le particolarità che influiscono sul caso, la gioventù e la vecchiaia, la forza e la debolezza, il luogo e la maniera di fare il male ecc. Colui che riceve la confessione deve considerare tutte le circostanze esteriori e interiori del peccatore, come il suo atteggiamento nella confessione, la serietà della sua contrizione, la spontaneità della conversione, la vergogna con cui si confessa ecc. Ritornando ancora una volta al limite di trent'anni stima che per coloro che non hanno raggiunto questa età, se hanno commesso peccati di media gravità, non gravissimi come quelli di cui i canoni non parlano neppure, ad es. l'incesto con la madre o con la madrina ecc., basta imporre la penitenza fino a un anno o, se molto, anche due anni. Non si parla più in questo contesto dell'omicidio sia volontario sia involontario. Sembra che questo sistema delle mitigazioni sia stato applicato solo ai peccati carnali. Prima di entrare nell'applicazione concreta di queste regole l'autore si ferma ancora un momento per considerare due gruppi di peccatori (²). Il primo è costituito dalle persone che si sono macchiate con infedeli, sia che abbiano

(¹) MORINUS, p. 108 C.
(²) *Ibid.*, p. 110 B.

agito per paura o per ragione di povertà, sia che lo abbiano fatto liberamente. Il secondo gruppo sono i sacerdoti e i chierici. I sacerdoti e i diaconi che sono caduti con una donna, fosse anche una sola volta, non possono mai più esercitare il loro sacro ministero, ma possono ricevere la s. comunione liberamente, qualora volessero, ed esercitare il ministero del lettore. Il lettore invece che ha peccato, può rimanere nel suo grado, ma non salire più in alto. Più distinzioni richiede il caso del ragazzo che coscientemente o per ignoranza ha commesso peccati carnali.

Ora l'autore passa ad insegnare come il confessore deve comportarsi di fronte ai suoi penitenti. Egli propone un elenco di dieci differenze sulle quali deve interrogarli (1). Vi è chi ha peccato poco, con una sola persona e si pente presto; chi ha peccato spesso e con molte persone, chi ha peccato secondo natura, forse con una sola persona, ma fino alla vecchiaia, chi ha peccato contro natura, ma subito ha cessato per riverenza di Dio ecc. Il confessore deve interrogare il penitente affinchè risulti chiaro quali siano i suoi peccati, quante siano state le persone con cui ha peccato e per quanto tempo, con che specie di persone abbia peccato. Dopo aver domandato ancora una volta intorno agli incesti e ai peccati contro natura darà la penitenza in iscritto, tenendo conto delle forze, della buona volontà, della compunzione, delle elemosine della persona.

I termini di penitenza stabiliti riguardano in primo luogo la s. comunione, la quale può venir differita 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 7 anni (2). Alla fine della liturgia dei catecumeni il penitente deve uscire e stare nel nartece. Ma egli assiste liberamente al vespro e al matutino nella chiesa dovunque gli piace di più. Nelle feste del Natale e dell'Epifania, nel giovedì santo, nel sabato santo, nella Pasqua e nella memoria dei santi Apostoli, invece della s. comunione, deve bere l'acqua benedetta nell'Epifania, e il precetto del digiuno cessa, il monaco mangia formaggio e uova, il secolare carne.

Già più volte l'autore aveva incominciato a parlare delle regole da osservare dai penitenti riguardo al vitto, al bere e alle preghiere. Anche qui ne dà l'annunzio, ma crede necessario di insistere in maniera forte sui peccati delle donne. Esse devon venir interro-

(1) Morinus, p. 111 B.
(2) *Ibid.* p. 112 C. Il testo è corrotto: il greco parla di 6, la versione slava di 7, la versione georgiana di 7, 8, 9, 10 anni.

gate ed esaminate più degli uomini, poichè giungono alla magìa e agli avvelenamenti e in mille modi osano commettere omicidi per causa di concepimento. Un'ultima osservazione riguarda gli schiavi e le schiave, i quali, secondo i canoni, sono soggetti soltanto alla metà degli epitimi essendo sotto la altrui potestà.

La terza parte comprende le regole stabilite dall'autore per quanto concerne il vitto, il bere e la preghiera (1). Se la prima e più severa regola sembra troppo dura al penitente, gli si propone la seconda. Se rifiuta anche questa, rimane la terza, estremo limite della condiscendenza. La prima regola stabilisce: nel lunedì, mercoledì e venerdì sono permessi soltanto l'olio e il pesce, proibiti invece la carne, il formaggio e l'uova. Il martedì e il giovedì è permesso mangiar tutto, eccetto la carne, il sabato e la domenica niente è vietato, a pari di coloro che non hanno penitenza. Lo stesso vale per tutte le feste di Nostro Signore e della Madre di Dio, dei dodici Apostoli, di San Giovanni Battista, per i dodici giorni fra Natale e Epifania, per la settimana di Pasqua. Durante il tempo che va dall'antipasqua alla festa di tutti i santi (2) tutti divieti cessano, eccetto il mercoledì e il venerdì di ogni settimana. Lo stesso vale per le due settimane dell'*apokreo* (3), eccetto sempre i mercoledì e i venerdì i quali essi devono osservare, se è possibile, interamente puri, senza pesce e digiunando fino alla sera. Per quanto riguarda il vino viene prescritto questo: all'infuori del sabato, della domenica e delle feste, in ogni caso il lunedì, il mercoledì e il venerdì non bevano più di un litro; ma chi in questi tre giorni non beve vino del tutto, avrà una grande ricompensa. È lasciato però qui molto spazio alla decisione del confessore, il quale può concedere anche di più di un litro secondo il fisico, la disposizione e il costume del penitente. Durante le quaresime di San Filippo e degli Apostoli i secolari si astengano dalla carne, i monaci dal formaggio e dalle uova, eccetto la festa di San Giovanni Battista e la festa della Presentazione della Beatissima Vergine al tempio (4). Durante la grande Quaresima i secolari

(1) MORINUS, p. 113 A.

(2) Cioè dalla domenica dopo Pasqua fino alla domenica dopo Pentecoste.

(3) Cioè le due settimane del carnevale e dei latticini, che rispondono alle settimane della Septuagesima e della Sexagesima dei Latini.

(4) Il testo greco non nomina la « Presentazione della B. V. M. nel tempio », ma chiama la festa τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. È però certo che intende

si astengano dal pesce, eccetto il sabato e la domenica, i monaci dall'olio. Ma se desiderano di temperare il digiuno, il martedì e il giovedì quelli prendano del pesce, questi dell'olio. Quanto al vino,

---

questa festa come risulta dalle versioni. Cf. anche la nota del SUVOROV, *Viz. Vrem.*, VIII, p. 384 s.) Si potrebbe sperare che la menzione delle due quaresime minori e della festa dell'*eisodos* nel tempio della B. V. Maria, permetta di fissare meglio il tempo di origine del nostro penitenziale. Si deve però confessare che molto rimane ipotetico. Lo HOLL, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, t. II: Der Osten, in Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1928, p. 155-203, e specialmente il P. V. GRUMEL, in un dotto articolo *Le jeûne de l'assomption dans l'Église grecque*, Echos d'Orient., t. 32 (1933), p. 162-194 hanno raccolto il materiale. « Quaresima di S. Filippo » è un altro nome dato al digiuno che precede il Natale del Signore, dovuto, senza dubbio, al fatto che l'inizio di questo digiuno di 40 giorni è la festa di questo Apostolo che ricorre il 14 Nov. Il nome « quaresima di San Filippo » non usato prima e neppure nella *Didaskalia chronike* di San Teodoro, P. G., t. 99, c. 1696, si trova nella *Hypotyposis* dello stesso Santo, *ibid.*, c. 1716, alquanto posteriore alla sua morte (826) e diventa presto popolare. Ciò rende probabile l'inizio del sec. IX come termine *post quem*. La « quaresima degli Apostoli » designava il digiuno di 40 giorni dopo la Pentecoste. Più tardi questo fu limitato alla festa degli Apostoli Pietro e Paolo, 29 giugno; ma non sappiamo quando ciò ebbe luogo. Il P. Grumel pensa al più tardi verso la metà del sec. X., p. 164 s.; veda ciò che diremo più sotto in questa nota. La festa della Presentazione della V. Maria nel tempio, esisteva già al tempo di San Germano (715-730), ma nel calendario della Chiesa Costantinopolitana pubblicato dal Morcelli (seconda metà del sec. VIII) non si trova. Riappare invece nella prima metà del sec. IX, fra altro, nella *Didaskalia chronike* di San Teodoro, c. 1696 C. La citazione non ci permette dunque di datare il nostro penitenziale più esattamente. — È da rilevare che non si parla, nella nostra opera della quarta quaresima, quella della *Koimisis*, la « Dormizione della B. V. Maria ». Il P. Grumel ha stabilito che tale periodo di digiuno esisteva già al tempo di S. Teodoro Studita, cf. *Didaskalia chronike*, c. 1701 BC e 1697 A e viene considerato come universalmente noto nel sinodo dell'unione (920), *Le jeûne de l'Assomption*... p. 166, 172. Dopo di questo però non si sente più parlare di questo digiuno per quasi due secoli e sembra che a Costantinopoli si fosse addirittura perduta la memoria di esso. Non entreremo qui nella discussione degli argomenti addotti dal P. Grumel; ci limitiamo a rilevare che l'origine del penitenziale, se la sua ipotesi è vera, dovrà porsi prima del secolo IX ovvero dopo la metà del sec. X, o più tardi ancora. D'altra parte Il P. Grumel crede di aver trovato un indizio da cui risulterebbe che il digiuno preparatorio alla festa della Madonna fosse già stato introdotto, quando fu scritto il *Kanonarion*. Si sa che insieme con l'introduzione del nuovo digiuno andava la riduzione della quaresima post-pentecostale; il digiuno degli Apostoli fu allora compreso come pre-

sarebbe bene che non ne prendessero fuori del sabato e della domenica, ma se la necessità spinge o lo scoraggiamento o la gola o qualche ragionevole causa e non vogliono astenersi, allora il lunedì, mercoledì e venerdì almeno, tutti i penitenti non possono neppure odorare il vino, e durante la prima settimana specialmente non berranno vino del tutto; durante la settimana santa ne potranno bere, ma soltanto un poco, il giovedì santo.

La seconda regola riguarda quelli che non possono o piuttosto non vogliono osservare la prima regola (1). Costoro non debbono bere vino i lunedì, mercoledì e venerdì e i secolari devono astenersi in questi giorni dalla carne, dal formaggio e dal pesce e possono soltanto servirsi dell'olio; i monaci che non sono infermi, non possono neppure prendere dell'olio. Negli altri due giorni (cioè il martedì e il giovedì) possono liberamente prendere i cibi che vogliono, secondo il loro stato.

La terza regola è una soluzione d'imbarazzo. Se non seguono la regola stabilita, sia mossi da sensualità o da vanagloria o dall'infermità, osservano integralmente per la durata della loro penitenza i tre giorni: ma ai secolari è lecito mangiare anche il pesce, ai monaci l'olio. L'autore sa di venir condannato da Dio giudice universale, ma stima preferibile venir condannato per troppa condiscendenza piuttosto che venir lodato per insensibilità.

Insieme alle prescrizioni riguardanti il cibo e il bere, vengono

---

parazione alla festa dei due Apostoli Pietro e Paolo. Ora nel nostro penitenziale viene espressamente esclusa dal digiuno la festa di San Giovanni Battista che cade in questa quaresima degli Apostoli. Nulla vi è detto invece della festa di S. Pietro e S. Paolo. Si può dunque supporre che in quel tempo il digiuno non già durava oltre questa festa. Mentre questo indizio ci fa supporre che al tempo della composizione del nostro penitenziale il tempo del digiuno post-pentecostale era già limitato alla festa dei due grandi Apostoli e, conseguentemente, era in uso il digiuno preparatorio alla *Koimisis*, il silenzio che il nostro scritto osserva riguardo a quest'ultimo periodo di digiuno fa pensare il contrario. Si può forse sciogliere questo dubbio, facendo presente che l'introduzione del nuovo periodo di digiuno e la limitazione del digiuno post-pentecostale alla festa dei due grandi Apostoli non si fece a un colpo, nè dappertutto nello stesso tempo, ma per via di una lenta evoluzione. Tale ipotesi viene resa più plausibile dal fatto che troviamo già il nome: « digiuno degli Apostoli » quando non sappiamo ancora del digiuno della *Koimisis*. Anche questa osservazione favorirebbe come data di origine del nostro penitenziale la prima parte del sec. IX.

(1) MORINUS, p. 114 A.

prescritte anche delle preghiere. I penitenti devono pregare tre volte il giorno: alla mattina, prima del pranzo e alla sera prima di coricarsi. I rudi dicano il salmo 50, il *trisagion*, il Padre Nostro e 100 volte il *kyrie eleison*, 50 volte il *Deus propitius esto mihi peccatori* e 50 volte il *Domine peccavi, parce mihi* e facciano 50 *metanoie*. Se non vogliono fare questo, ne facciano la metà; e se pure questo loro è troppo, un terzo.

L'autore insiste ancora una volta sulle disposizioni corporali, mentali e spirituali del penitente; rileva che talvolta colui che ha peccato poco ma è zelante, riceve una penitenza più forte, mentre colui che ha peccato molto, per ragione della sua tiepidezza e infermità spirituale deve venir trattato con più condiscendenza.

Dopo tutto questo veniamo a sentire finalmente anche qualche cosa sul rito esteriore della confessione (1). Colui che sente la confessione può ricevere il penitente sia nella chiesa, sia in un altro luogo segreto, trattandolo con grande benignità, ed esortandolo a dire tutti i suoi peccati, i gravi e i lievi. Dopo la confessione che si fa stando ambedue, e dopo essersi assicurato che niente fu taciuto, il confessore fa prostrarsi il penitente e recita sopra di lui la preghiera di assoluzione. Dopo lo fa alzarsi e lo abbraccia con grande carità, lo fa sedere e gli domanda quale delle tre regole di penitenza vuol seguire. In fine lo incoraggia e lo ammonisce di dirgli anche nell'avvenire se commettesse qualche peccato.

Alla fine l'autore si riserva ancora una volta il diritto di diminuire le penitenze (2), insistendo sulla ragione che la compunzione maggiore merita la misericordia più pronta di Dio e citando i canoni 74, 84 e 85 di San Basilio. Si rifiuta però a far causa comune con coloro che sono induriti nei peccati, poichè rispetto al popolo incredulo e contradicente ha sentito il monito: salvando salva l'anima tua. Finisce con una esortazione alla penitenza.

Nel manoscritto del Morinus seguono ancora alcune altre regole. La prima riguarda i peccatori che non possono astenersi dal peccato neppure durante la quaresima, la seconda parla degli eunuchi, la terza dei *barbati* (i ragazzi diventati puberi), alla fine vengono annunziate penitenze stabilite da San Basilio per le donne, ma il testo è incompleto (3). Queste regole non si trovano però

(1) Morinus, p. 115 A.

(2) *Ibid.*, p. 116 A.

(3) La prima di queste regole non è altro che un passo staccato dal «secondo penitenziale»; le regole riguardanti gli eunuchi e i barbati

nella versione georgiana, nè nella versione paleoslava, nè nel Cod. Mon. 498, nè nel *Kanonarion* descritto dal Pitra (1). Si deve dunque concludere che si tratti di aggiunte posteriori. Del resto il testo stesso lo indica: essi stanno alla fine del *Kanonarion* senza nessun nesso con esso.

Dando ora uno sguardo generale alla nostra opera, si deve costatare che si tratta di una sola composizione, non di un composto di due o tre scritti più o meno meccanicamente congiunti. Il Suvorov era favorevole a quest'ultima opinione (2); egli pensa che abbiamo qui l'opera di un compilatore che ha fuso due trattatelli conservatici nel Mon. 498, sotto i titoli: **Αἱ δὲ ἐπιτιμήσεις καὶ διαφοραὶ τῶν ἐπιτιμίων...** (3), e **Κανόνες τῶν ἁγίων πατέρων** (4), invertendo il loro ordine, dimodochè l'ultimo costituisce ora nel *Kanonarion* la I^a^ parte, il primo invece la II^a^ e III^a^ parte. Il compilatore avrebbe poi fatto precedere tutto dalla lunga prefazione. Riparleremo di questa spiegazione più giù. Rileviamo qui solo che l'argomento principale, cioè che nel Mon. abbiamo due scritti distinti (5) non vale. L'Almazov ha fatto giustamente osservare che l'autore dell'uno e dell'altro parla di una sua esperienza personale, cioè di tre fratelli dello stesso padre e della stessa madre che peccarono l'uno con l'altro nello stesso tempo; ciò mostra evidentemente che si tratta di un unico autore (6). Da questo segue ancora che non possiamo vedere negli scritti del Cod. Mon. 498 uno stato anteriore, come voleva il Suvorov, ma un rimaneggiamento posteriore. Non è escluso naturalmente che l'autore del *Kanonarion* si sia aiutato con qualche scritto — egli stesso fa menzione di scritti che riguardavano la confessione, fra cui qualcheduno potrebbe benissimo avergli fornito la divisione dei peccati carnali in 7 o 8 specie; — tali scritti, se sono esistiti, gli hanno fornito soltanto il materiale per la sua costruzione.

si trovano anche isolate nei mss., ad es. nel Mon. 498, e nel Vindobon. theol. 333 cf. SUVOROV, *Viz. Vremennik*, t. VIII, p. 369). Delle penitenze stabilite per le donne da San Basilio vedi più giù p. 112 s.

(1) *Spic. Solesm.*, t. IV, p. 438.
(2) *Viz. Vremennik*, IX, p. 383 s.
(3) *Ibid.*, VIII, p. 402.
(4) *Ibid.*, p. 411.
(5) *Kanonarij*, p. 67.
(6) *Viz. Vremennik*, t. VIII, pp. 413 et 403.

L'autore non è uno scrittore esperto ed abile. C'è un'unica idea in tutto il lavoro, la misericordia di Dio che vuol salvare anche il gravissimo peccatore, venendogli incontro quanto può per condurlo alla penitenza. Il confessore deve dunque lasciarsi ispirare da tale pensiero e adattarsi al penitente, considerare tutti gli aspetti del caso per trovare il giusto rimedio. Ma nello svolgimento di un tale pensiero l'autore manifesta la sua inesperienza; non poche sono le ripetizioni; egli annunzia un tema e passa ad un altro, intercala per es. l'omicidio volontario e involontario fra l'incesto naturale e l'incesto spirituale, parla del furto una sola volta là dove si tratta dei sacerdoti ecc. Che egli sia stato un monaco risulta non solo dal titolo, ma anche dal suo atteggiamento generale. Egli ha una grande esperienza nel sentire le confessioni e gli piace riferirvisi. Non si può dubitare che egli abbia voluto sciogliere e ritenere i peccati. Ma come ciò concorda col titolo che gli attribuisce solo il grado di diacono? Non si può negare che questi dati sembrano favorevoli alla tesi dello Holl, ove parla della famosa « Laienbeicht », almeno nel senso che i monaci, anche se non erano sacerdoti, si sono attribuiti in dati tempi il potere dell'assoluzione. In un luogo il nostro autore parla anche del carisma necessario per ricevere le confessioni, il « discernimento degli spiriti » (1).

Mentre lo Zaozerskij vorrebbe vedere il nostro confessore piuttosto nella capitale, poichè la raffinatezza e moltiplicità dei peccati indicano un ambiente mondano, lo Almazov non esclude come sua dimora il monte Athos. Egli pensa ai grandi che si ritiravano alla fine della vita nei monasteri. Si deve però osservare che questi sceglievano per lo più quei monasteri ai quali avevano fatto le loro donazioni, e questi erano nella capitale. Nè deve dimenticarsi che la grande fioritura del monte Athos incomincia con la seconda metà del secolo X, quando il *Kanonarion* probabilmente esisteva già da un pezzo.

Oggetto della indagine sono esclusivamente i peccati contro la castità, il VII (VI) comandamento. Ciò può spiegarsi con l'appartenenza dell'autore allo stato monacale. La più temibile, ordinaria tentazione per i monaci era difatti il peccato carnale. Ma qui non si tratta dei monaci soli, ma anche dei secolari. Si può far valere che i principî di misericordia e di mitigazione degli epitimi si applicavano soprattutto a tale specie di peccati. Dove si trattava di una

(1) MORINUS, p. 104 D – 105 A.

ingiustizia o di una ingiuria occorreva restituire il diritto leso o indennizare; non vi era molto da mitigare per il confessore. Lo Zaozerskij ricorda a questo proposito anche la lotta che la Chiesa dovette condurre contro l'adulterio e la facilità di divorzio (1). Ma si deve riconoscere che del primo si legge poco e dell'altro nulla nel *Kanonarion*.

§ 3. *Il « secondo » penitenziale.*

I primi due ordini penitenziali pubblicati dal Morinus, l'*Akolouthia* e il *Logos* hanno una parte comune, la quale non si trova nel *Kanonarion*. Non si poteva però concludere molto da questa coincidenza. Soltanto l'edizione dei trattatelli conservati nel Mon. 498 e del Cod. Rum. 230 permise di costatare che si tratta qui di un completo ordine penitenziale. La prima parte di esso si trova nella sua forma originale nello scritto che, nel Mon. 498, porta il titolo: *didaskalia patéron*. Ma nel secondo scritto che tratta degli *epitimi* (attribuito a Basilio) soltanto i tre primi capoversi sono conservati. Dopo le prime righe del quarto capoverso ritroviamo il testo che nel *Kanonarion* costituisce la seconda e la terza parte. Per fortuna tutto il trattatello è conservato integralmente in versione paleoslava nel Cod. Rum. 230. Qui egli precede la versione del *Kanonarion*. Per mezzo di questa versione poteva rintracciarsi nel testo dei due ordini pubblicati dal Morinus, quanto appartiene allo scritto greco primitivo e quanto è dovuto ad aggiunte posteriori. Il Suvorov ha poi trovato nel Cod. theol. gr. Vindobon. 333 passi della seconda parte del nuovo penitenziale che non ci erano conservati nei manoscritti greci conosciuti (2); si tratta in questo codice dell'opera di un compilatore il quale con materiale preso da diverse fonti ha cercato di fare un'opera personale, scegliendo i passi che gli servivano, dividendo ciò che era unito nell'originale e unendo ciò che era separato, trasferendo come meglio credeva. Il testo greco completo del penitenziale è poi stato trovato dallo Almazov in un manoscritto dell'anno 1493 che fa parte della biblioteca del monastero di Karakallou (monte Athos) (= Cod 227; secondo il catalogo del Lambros 1740) ed è stato pubblicato

(1) p. 41.
(2) *Viz. Vremennik*, t. VIII, p. 393-396.

dallo stesso autore nell'appendice del suo libro sul *Kanonarion*, pp. 158-168.

Il titolo *Didaskalia patéron* non sembra primitivo, poichè non si trova nè nella versione paleoslava nè nei manoscritti greci. Il testo stesso comincia con una breve ammonizione, diretta al confessore, di non riguardare tanto la moltitudine e la gravità dei peccati, quanto la misericordia di Dio, — e con una ammonizione diretta al penitente, di aver fiducia poichè come l'acqua del fonte prende via il sudiciume, così chi riceve la confessione, prenderà via ciò che pesa sul penitente.

Nella versione paleoslava invece prima di questa ammonizione, viene enumerato quel che il confessore e il penitente devono osservare. Benchè questo passo si trovi anche in manoscritti greci (¹), non sembra essere originale, ma una aggiunta posteriore per facilitare la memoria.

Sotto la rubrica Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἐξομολογεῖσθαι segue ora nel Cod. 498 la descrizione dell'atto della confessione (²). Il confessore deve condurre il penitente davanti all'altare, o se non si è in chiesa, in un luogo pulito, quieto e isolato e recitare con lui i salmi 50 e 69, il *trishagion*, 40 volte il *kyrie eleison* e fare 40 metanie. Dopo gli scopre il capo, se si tratta di un uomo; o lo copre col *koukoullion*, se è un monaco. Lo fa prostrarsi a terra e dire questa preghiera: « Confesso a te, Signore, Dio del cielo e della terra, tutti i segreti del mio cuore ». Dopo averlo condotto poi davanti all'ingresso dell'altare, stando vicino a lui, lo abbraccia con grande gioia, se è possibile, e prende le sue mani nelle proprie, specialmente quando vede che il peccatore è oppresso da indicibile lutto e dalla vergogna. Con voce dolce e piacevole domanderà al penitente o alla penitente, come ha perduto la verginità, proponendogli i diversi modi in cui può aver peccato. Specialmente interrogherà sul numero delle donne con cui ha peccato, e le diverse specie, se si trattava di schiave, di vedove o maritate, di moniali, eventualmente di moniali del grande abito, di meretrici o di vergini ecc. Seguono le domande sugli altri peccati carnali, contro o secondo natura.

(¹) V. g. Cod. mon. Panteleimon Athon., 153, ff. 160-164 (1420) ed. A. ALMAZOV, *Tajnaja Ispoved*, t. III, n. 1, p. 1 e Codices paris. 1318 f. 27; 363 f. 69; 1152, f. 33, ed. *Spic. Solesm.* t. IV, p. 438.

(²) *Viz. Vremennik*, p. 398.

Dopo questo deve anche esaminare se vi siano stati omicidi o furti o se abbia rifiutato di riconoscere i suoi debiti e vedere ciò che egli confessa. Segue la preghiera di assoluzione che il confessore recita sopra il penitente prostrato a terra.

Fin qui la confessione. Ora segue l'imposizione della *entole* ossia del « mandato ». Il confessore fa sedere il penitente accanto a sè e domanda che penitenza può prendere su di sè. Il penitenziale insiste che il confessore non dia la penitenza che preferisce, ma quella che sceglie colui che riceve il mandato. I confessori che veramente sentono con Cristo e seguono Cristo, impongono le penitenze non secondo la gravità dei peccati, ma tenendo conto della persona e della sua costituzione fisica e dell'ora e del luogo, della scienza e della ignoranza, della gioventù e della vecchiaia; di modo chè talvolta colui che ha peccato poco, ma è zelante, riceva una grave penitenza affinchè non solo riceva l'assoluzione, ma anche meriti la corona di Dio, mentre colui che ha molto peccato ed è indolente, riceve una lieve penitenza, affinchè, oppresso dal peso e scoraggiato, non lasci tutto. Questo principio viene confermato con la citazione delle parole di Nostro Signore: « Iugum enim meum suave est et onus leve » (1), con citazioni di San Giovanni Crisostomo, S. Basilio il grande, S. Gregorio di Nazianzo. Il Cod. Mon. omette però la citazione dei can. 84 e 85 di San Basilio riguardanti il popolo disubbidiente e contradicente, e il passo secondo cui il confessore deve salvando gli altri salvare l'anima sua, perchè essi sono citati anche nel *Kanonarion*; perciò ritornano alla fine dello scritto, mentre il cod. Rum. 230 che riporta integralmente ambedue gli ordini, riporta anche due volte questa citazione (2). Questa omissione nel Cod. Mon. ci dà un indizio che il compilatore considerava questi due capi come un insieme.

Avendo parlato finora specialmente degli uomini, ritorna ancora una volta alle donne, insistendo che esse devono accuratamente venir esaminate, poichè vanno fin ad usare veleni ed arti magiche e commettono omicidi nei concepimenti e nei parti. Alcune lo fanno anche ogni mese, come egli ha appreso, per mezzo di certe erbe. Egli dà poi istruzioni particolareggiate sul come procedere in questi casi.

(1) Matth. XI, 30.
(2) *Viz. Vremennik*, t. VIII, p. 418 e 434.

Sotto il titolo « Queste sono le penitenze da imporsi e le differenze delle penitenze », incomincia ora la seconda parte del penitenziale [1]. Il Cod. Mon. 498 indica come autore, come abbiamo visto, il nome di Basilio, figlio di ubbidienza, discepolo del grande Basilio (non lo dichiara: monaco e diacono). In questo capo viene definita la durata delle penitenze. Prima di tutto l'autore distingue i peccati commessi prima o dopo i trent'anni di età. Quelli possono venir rimessi facilmente e con breve penitenza, ad es. dopo due o tre anni, se non si tratta di omicidio o di grave incesto. Per coloro invece che hanno già compiuto i trent'anni, la penitenza si estenderà a 3 o 4 anni e anche 5 o a 6, secondo la gravità del peccato. Più mite è la punizione di coloro che hanno peccato secondo natura e non per incesto; basterà anche un anno o due. Anzi se non si tratta di consuetudinari, se il peccato è accaduto due o tre volte soltanto e non hanno continuato, venga loro imposta la penitenza di un anno o anche di soli sei mesi. Le donne invece che hanno commesso omicidio o si sono date ad arti magiche oppure a peccati contro natura, devono venir punite fino a 9 o 10 anni.

Attenzione particolare viene dato dall'autore alla santa comunione ricevuta indegnamente, poichè questo è il peccato più grave di tutti. Perciò dopo la confessione occorre domandare sempre ai penitenti, se abbiano comunicato dopo aver commesso tali peccati, e specialmente fuori del tempo pasquale.

A questo punto il Cod. Mon. 498 si separa dal nostro penitenziale e segue la seconda parte del *Kanonarion*. Il testo greco, rispondente alla versione paleoslava si trova nella *Akolouthia* [2] e nel *Logos* [3], editi da Morinus e nel Cod. Vindobon. theol. 333 [4]. L'autore vuol ora esporre la disciplina che il penitente deve osservare per quanto riguarda il mangiare e il bere. Prima di entrare in argomento fa qualche osservazione generale. Nell'imporre la penitenza si deve tener conto della natura e dell'ingegno, della intenzione, della forza e della disposizione di ciascun penitente. Egli stesso nell'imporre la penitenza distingue due specie, secondo che si tratta di coloro che hanno peccato gravemente oppure soltanto lievemente. Già prima, si era parlato di imposizione di penitenze gravi e lievi; ma allora si era badato specialmente al fervore del

(1) *Ibid.*, t. VIII, p. 402.
(2) p. 96 D.
(3) p. 84 E.
(4) *Viz. Vremennik*, p. 394

penitente e alla prontezza di ricevere una penitenza anche grave. Qui si tratta piuttosto dell'aspetto oggettivo. Se il penitente ha grande fede ed è largo nel dare delle elemosine e se il confessore ha giudizio e compassione, si imporrà, per quanto riguarda il cibo, il bere e la comunione una penitenza lieve; specialmente se il penitente ha già cessato di peccare prima della confessione o almeno promette di farlo subito dopo. Molti invece per causa della loro natura o dei moti delle passioni e di cattiva consuetudine cadono sempre di nuovo, benchè sentano dolore e tristezza per i loro peccati. Essi devono confessarsi ogni volta che commettono peccato. Se poi dopo gli anni loro stabiliti dal confessore hanno compiuto la loro penitenza e vorrebbero ricevere la s. comunione, neppure allora si comunichino finchè non abbiano cessato di peccare. Questo solo basterà a far sì che nel giudizio siano riputati degni di misericordia. A coloro che non possono vincersi neanche nel tempo della grande Quaresima e commettono sempre nuovi peccati, l'autore consiglia, benchè esitando, che dopo aver condotto a termine tutte le penitenze si astengano almeno durante la Quaresima dal peccare e ricevano così la s. comunione nei tre giorni di Pasqua (giovedì santo, sabato santo e la domenica di Pasqua). Ma chi non può astenersi dal peccato di impurità durante la S. Quaresima, non può in nessun modo ricevere la s. comunione, anche se fosse monaco o santo (*sic*).

Dopo essersi rammaricato di questa malattia dell'animo, molesta a tutti, difficile da togliere e che tutti tiranneggia, ripete che queste due differenze si applicano ad ogni genere di persone, eccettuati i sacerdoti. Per il clero difatti valgono regole speciali. Prima di sentire la confessione di un vescovo, di un sacerdote o di un diacono o delle loro mogli, il confessore deve farsi promettere da essi che cesseranno di esercitare il loro grado se hanno commesso un delitto che ne li esclude. Ad essi non si impongono penitenze, nè vengono esclusi dalla s. comunione, ma viene solo stabilita la cessazione dalle funzioni del loro grado. Un sacerdote che ha peccato con una donna che non è sua moglie, viene escluso dalle funzioni sacre del suo grado, anche se ciò accadesse una sola volta, sia pure che egli subisca il martirio o risusciti i morti. Altri peccati dei sacerdoti e specialmente dei monaci o di altri che vengono ordinati essendo celibi, impediscono l'esercizio delle funzioni sacerdotali per un dato tempo. Come esempio viene citato il diacono «labiis pollutis» di San Basilio, senza che venga spiegata l'espressione che l'autore

dichiara di comprendere, ma non vuol esplicare. Il testo paleoslavo ha ancora una aggiunta riguardante le mogli dei chierici: esse vengono ammesse alla confessione quando i loro mariti lo domandano e così comandano (1). Il Suvorov nota che tale passo deve esser esistito anche nel greco, poichè Nicone della Montagna Nera lo conosce (2); egli difatti si trova nel mss. dell'anno 1493 edito dallo Almazov (3).

Giungiamo finalmente alle due « regole » (*oros*). Esiste una differenza attendibile fra la versione paleoslava (4) e il testo greco conservatoci nel Cod. theol. Vindobon. 333 (5). Quella limita il digiuno strettissimo a due giorni la settimana: questo invece aggiunge ai mercoledì e venerdì, i due giorni classici del digiuno, anche il lunedì. Benchè lo Almazov stimi che l'originale abbia avuto la stessa norma della versione paleoslava (6), senza dubbio è da ritenere il contrario. L'evoluzione è andata qui, come d'ordinario, dalla severità a maggior mitezza: nè esiste ragione per supporre che l'autore della regola del Vindobon. 333 abbia lasciato qui il testo originale per adottare quello del *Kanonarion*. Basta confrontare i due testi per persuadersi che quello del Vindobon. 333 concorda per il resto con la versione slava, e non con quello del *Kanonarion*. Ma decisiva è in ogni caso la testimonianza del Cod. 227 del monastero di Karakallou (Lampros 1740) pubblicato dallo stesso Almazov; questo parla esplicitamente di tre giorni, lunedì, mercoledì e venerdì (7). Con ciò i ragionamenti fatti dallo stesso autore perdono la loro forza.

Nei tre (o due) giorni di digiuno stretto è permesso ai penitenti di prendere olio, legumi ed erbaggi, ma sono vietati il formaggio, le uova, il pesce e soprattutto la carne. Non è proibito bere vino secondo il conveniente e la voglia di ciascuno (8). Negli altri giorni della settimana, come anche nei tre (o due) giorni indicati, se cade in essi una festa del Signore, o della Madre di Dio, del Battista o dei 12 apostoli, non c'è nessuna limitazione nel cibo.

(1) *Viz. Vrem.*, VIII, p. 421, lin. 6.
(2) *Ibid.*, p. 391 nota 1.
(3) *Kanonarij*, p. 166.
(4) *Viz. Vrem.* VIII, p. 421.
(5) *Ibid.*, p. 395.
(6) *Kanonarij*, p. 137.
(7) *Ibid.*, p. 167.
(8) *Viz. Vremennik*, t. VIII, p. 395.

Il Cod. Vindobon. 333 aggiunge anche le feste dei martiri. Nella quaresima di San Filippo (¹) e in quella degli Apostoli (²) sono vietati ai secolari la carne, ai monaci il formaggio (e le uova, Vindobon.). Durante la grande Quaresima il testo greco proibisce nei tre giorni: lunedì, mercoledì e venerdì l'olio e il vino; permette il martedì e giovedì l'olio e moderatamente il vino; il sabato e la domenica anche il pesce, ma « non fino a sazietà e all'eccesso » (³). Dal giorni di antipasqua (domenica dopo Pasqua) fino alla festa di tutti i Santi (domenica dopo Pentecoste) — eccetto i mercoledì e venerdì — e nel periodo di 12 giorni fra il Natale e l'Epifania, come aggiunge il testo greco, ogni specie di cibo e di bevanda è permessa. Nel giovedì santo (nel testo paleoslavo: venerdì santo), nel sabato santo e nella domenica di Pasqua, come anche durante il periodo dei dodici giorni dopo il Natale e nelle feste dei martiri bevano l'acqua benedetta nel giorno dell'Epifania ed i secolari possono mangiare carne, i monaci formaggio e uova (⁴). Nel Cod. theol. Vindobon. 333 segue una regola semplificata per coloro che sono pronti ad accettarla, cioè essi mangeranno lunedì, mercoledì e venerdì soltanto olio, martedì e giovedì anche formaggio e uova, il sabato e la domenica i secolari anche carne. Benchè più sopra si sia parlato di « due regole » nel cibo e nella bevanda, non si trova questa seconda regola nel Cod. theol. Vindobon. 333 nè nel Codice dell'anno 1493. Qui soltanto l'ultima proposizione è conservata e

(¹) Cf. p. 91, nota.

(²) *Ibid.*

(³) Il testo paleoslavo invece permette nel mercoledì e nel venerdì l'olio e il vino, nel sabato e nella domenica anche il pesce e il vino, non però « fino a sazietà e eccesso ». La prima menzione del vino deve esser stata interpolata posteriormente: è un'incoerenza ammettere il vino senza limite nei due giorni di digiuno stretto e indicare un limite nella domenica! Probabilmente anche l'uso dell'olio al principio era stato vietato, come vuole il testo greco.

(⁴) Il Cod. Karakallou 227 evidentemente è scritto per monaci e suppone perciò che la carne sia sempre proibita, eccetto dove parla di secolari. Nei cinque giorni della settimana è vietato l'olio e il vino; il sabato invece e la domenica l'uno e l'altro sono permessi. Chi è malato ne può prendere anche negli altri cinque giorni, e il sabato e la domenica può mangiare di tutto. Questo permesso è dato anche per la settimana di Pasqua e per quella della Pentecoste, come pure per il periodo di 12 giorni fra Natale e Epifania. Dove nota che nel giovedì santo, nel sabato santo e nel giorno di Pasqua si beve l'acqua benedetta, precisa che il permesso di mangiare e di bere tutto si riferisce alla sola Pasqua.

mostra che originariamente vi era questa regola. Essa si trova invece nella versione paleoslava. Viene detto al principio che questa regola viene stabilita per coloro che non voglion osservare la prima regola. Nei due giorni di mercoledì e di venerdì possono mangiare olio e pesce, il lunedì e gli altri giorni formaggio e uova; così anche il sabato e la domenica. Durante la quaresima non possono prendere carne e devono regolarsi per le altre cose come è stabilito nella regola anteriore. Per il resto è lecito mangiare carne e tutte le altre cose negli altri giorni dell'anno, eccetto i due giorni di mercoledì e venerdì, nei quali chi è sano, non mangi carne, se è possibile, nè beva vino.

Per quel che riguarda la preghiera, non vi sono quasi differenze fra il testo slavo e il testo greco del Vindobon. 333. È prescritto che si preghi tre volte al giorno, la mattina, al tempo del pranzo e prima di coricarsi. Le orazioni prescritte comprendono il salmo 50, il *trisagion*, il Padre nostro, il *kyrie eleison* per gli uni 40 o 50, per gli altri 60, 80 o 100 volte, secondo le forze o anche — come aggiunge il Cod. slavo — 24 volte o meno, e le rispettive metanie, le quali però non sono obbligatorie per coloro che non sono in grado di farle. Come nel *Kanonarion* segue anche qui una ammonizione di non pregare in ginocchio il sabato e la domenica, i 12 giorni fra Natale e Epifania e il tempo pasquale.

Le stesse regole si applicano alle donne. Viene detto che esse non devono venir ammesse alla confessione, se non nel caso di grave malattia o quando si tratta di vecchie. Il Cod. Vindobon. 333 aggiunge ancora una regola (la quale evidentemente qui non è al suo posto) intorno al lettore che commette una fornicazione.

Dopo aver dato uno sguardo al penitenziale, occorre ora vedere che dati troviamo e che conclusioni possiamo fare riguardo al suo autore, al tempo della sua composizione e ai suoi rapporti col *Kanonarion*. Il Suvorov editore della *didaskalia patéron*, giudicò che essa fosse il più antico fra i penitenziali che abbiamo (1). Lo Zaozerskij va ancora oltre; egli crede che essa, a un certo tempo, sia stata uno scritto a parte il quale dovrebbe assegnarsi, senza dubbio, ai secoli V/VI e ritiene che il suo autore sia stato il patriarca Giovanni Nesteute o un suo contemporaneo (2). È merito del-

(1) *Viz. Vremennik*, t. IX, p. 414.
(2) p. 37.

l'Almazov di aver stabilito per mezzo di una paziente comparazione del *Kanonarion* e del nostro penitenziale, che abbiamo da fare con un rimaneggiamento del *Kanonarion*. Egli indica 19 luoghi in cui si vede evidentemente che i due penitenziali dipendono l'uno dall'altro. Tali luoghi appartengono alle varie parti dell'opera. Ciò ci dà il diritto di spiegare anche altri luoghi dove il rapporto non è così chiaro, ma pur sempre probabile, nel senso di una dipendenza (¹). Diamo qui uno specchietto dei luoghi in cui si vede la dipendenza. Abbiamo sostituito alla paginazione dell'estratto dell'articolo del Suvorov, citata dall'Almazov, la pagina del volume del *Vizantijskij Vremennik*, t. VIII (1901) e aggiunto alle citazioni del libro dello Zaozerskij, *Nomokanon Ioanna Postnika*, (Testo), Mosca 1902 per facilitare il confronto al lettore che consulta il Viz. Vrem., i rinvii alle parti del *Kanonarion* ivi pubblicate. Speriamo che con l'aiuto delle tavole comparative aggiunte a questo articolo, sarà possibile ritrovare i luoghi citati anche in edizioni diverse da quelle qui usate.

Didaskalia pateron V. Vr. VIII	Kanonarij V. Vr. VIII	Kanonarij ed. Zaoz.	Didaskalia pateron V. Vr. VIII	Kanonarij V. Vr. VIII	Kanonarij ed. Zaoz.
1) 398 in.	410 A	73 A	11) 400 A	414 A	29 B
2) 398 D	410 B	73-75	12) 400 B	410 C	75 B
3) 399	410 BD	74 A georg.	13) 400 C	410 D	75/77
4) 399 A	410 B	75 C	14) 400 D	407 A	63
5) 399 C	406 B	59/61	15) 400 D	409 D	47/49
6) 399 C	413 A	25 C	16) 400 D	409 D	71 B
7) 399 D	413 B	27 A	17) 401 A	411 A	77/79
8) 399 D	412 D	21/23	18) 401 C	407 C	63 C
9) 400 A	413 C	27 B	19) 400	407 A	63 A
10) 400 A	413 C	31 A			

Come si vede queste numerose coincidenze riguardano tutte la *didaskalia patéron*, non le altre parti del secondo penitenziale. Ma il Suvorov e lo Zaozerskij contendono che appunto quella parte sia la più antica, mentre l'esame fatto dall'Almazov rivela che vi sono stretti rapporti col *Kanonarion*. Del resto anche fra le altre parti del « secondo » penitenziale e il *Kanonarion* non mancano somiglianze tali da mostrare che non si tratta qui di caso.

(¹) *Kanonarij* p. 115 ss.

L'Almazov rileva ad es. l'importanza che viene data all'età di trent'anni nel fissare le penitenze, la somiglianza degli epitimi, la fissazione di due regole, la seconda per coloro che non vogliono seguire la prima. Si può ancora aggiungere il divieto di pregare in ginocchio durante certi periodi dell'anno (cf. nn. 14 e 32 nella tavola aggiunta), posto in un luogo così strano. L'Almazov discute poi le differenze che si trovano nei due scritti e cerca di darne la spiegazione.

Supposto che l'interdipendenza fra i due penitenziali esista, ci si potrebbe però chiedere se non si debba ritenere per più antico quello messo in luce dal Suvorov? Pare di no; le indicazioni che possiamo ricavare dalla comparazione dei due scritti sono tutte in favore del *Kanonarion*. In primo luogo tutta la redazione del *Kanonarion* mette in luce il suo autore; è un'opera personale: vi si parla di esperienze proprie, della maniera in cui l'autore procede egli stesso nel sentire le confessioni. Vediamo con i suoi occhi lo svolgimento della storia umana, prendiamo parte ai suoi desideri di salvare i peccatori. Le esclamazioni di umiltà, quell'impietosirsi dei peccatori, tutto fa di quest'opera un documento umano, conferendogli un carattere personale. Queste caratteristiche si riscontrano in tutta l'opera che sotto questo riguardo è di un getto unico. Anche nel «secondo penitenziale» vi sono tali tratti, ma meno numerosi e meno espressivi; inoltre lo stile in genere è più oggettivo. Sembra molto difficile supporre che un secondo autore abbia dato al penitenziale già esistente un tono così personale e particolarmente quella coerenza che troviamo nel *Kanonarion*. Il *Kanonarion*, poi, si occupa esclusivamente o quasi-esclusivamente di peccati contro il VII (VI) comandamento; il secondo penitenziale lo segue in questo, ma fa almeno un passo verso una maggiore comprensione, ad es. dove parla della confessione. Mentre il *Kanonarion* volge il suo sguardo soprattutto agli uomini, nell'altro penitenziale si prendono in considerazione da principio anche le confessioni delle donne. Non c'è dubbio che il *Kanonarion* in ambedue i casi non apparisca più arcaico. Esso ammette egualmente che la confessione si faccia nella chiesa e in un altro luogo solitario (l'autore pensa senza dubbio alle celle dei monaci); l'autore dell'altro penitenziale ammette un tal luogo soltanto là dove non c'è chiesa. Il *Kanonarion* si interessa poco del rito della confessione; in un luogo nascosto, in fine della sua opera viene a parlarne brevemente, mentre l'autore della seconda opera svolge molto

bene tutto il rito e lo mette da principio in evidenza. Mentre il primo fa recitare solo il salmo 69 (non il salmo 50, il salmo penitenziale classico !) e una orazione, l'altro conosce già le preghiere che troviamo dal sec. VIII/IX negli Eucologi [1].

Da ciò siamo indotti ad esaminare le divergenze esistenti fra i due penitenziali e le ragioni delle mutazioni [2]. La lunga prefazione è stata omessa nel rimaneggiamento, forse già per la sua lunghezza che si adattava male allo stile del nuovo ordine penitenziale, forse perchè conteneva vedute ed espressioni troppo personali. La disquisizione teorica e storica sui 7 o 8 peccati carnali che occupa la parte prima del *Kanonarion* è pure omessa. Il revisore studiavasi di dare una istruzione sulla confessione piuttosto pratica. Perciò prese quelle regole sul rito della confessione che l'autore del *Kanonarion* aveva lasciato per la fine, e dopo averle sviluppate, le pose al principio della nuova recensione, descrivendo come tutto il rito si svolge secondo un processo logico. Dopo la confessione e l'assoluzione segue l'imposizione degli epitimi o penitenze. Il *Kanonarion* si trattiene abbastanza sui particolari in questa seconda parte di cui il nuovo penitenziale omette la maggior parte, come anche le dieci differenze; ritiene però come base la distinzione fra coloro che hanno compiuto i trent'anni di età e coloro che non li hanno ancora raggiunti. Dà più peso alla questione della s. comunione e aggiunge a questo proposito anche un paragrafo relativo ai recidivi e consuetudinari. Anch'esso insiste sulle disposizioni di coloro che si confessano, ma in genere la sua trattazione è meno profonda e meno penetrante che quella del *Kanonarion*. La terza parte (le « regole » concernenti il cibo, le bevande e la preghiera) è un po' semplificata, ma sostanzialmente la stessa. Questo confronto conferma la priorità del *Kanonarion*. L'ordine più logico e più evoluto secondo le regole generali suol essere posteriore, se non vi siano argomenti particolari per il contrario. Stabiliti questi rapporti fra i due penitenziali, ne segue che il penitenziale abbreviato è di epoca più tardiva e non di poco. Si

(1) Vedi ad es. L'Euchologion greco più antico: Anselm STRITTMATTER O.S.B., *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, Ephemerides liturgicae, t. 47 (1933), p. 358, num. 228 e 229, (fol. 167/168).

(2) L'ALMAZOV rileva pure che l'autore del secondo penitenziale dà un'importanza particolare al sincero dolore del penitente riguardo alle sue colpe e stima che una tale concezione più profonda della penitenza è un'indizio della sua origine posteriore, p. 112 s.

potrà dunque assegnarlo al più presto alla fine del secolo IX; visto il dubbio esistente intorno alla età del Cod. Mon. 498 e all'originale da cui dipende la *Ustjužskája Kormčaja*, non si può stabilire il *termine ante quem*.

Resta a rispondere alla questione, perchè sia stata fatta questa edizione rimaneggiata del *Kanonarion*? L'Almazov nella sua risposta insiste sulle imperfezioni di esso, sulla verbosità dell'autore, sull'ordine imperfetto del trattato, ad es. là dove parla del rito della confessione, sull'inutilità delle spiegazioni psicologiche e storiche per il confessore ordinario (1). D'altra parte però il revisore ha esagerato nel suo lavoro; specialmente la seconda parte è troppo povera. Tale fu la ragione per cui i compilatori posteriori hanno così spesso aggiunto al penitenziale abbreviato il *Kanonarion* o almeno una parte di questo. Per la ricchezza del suo materiale come per la sua intuizione psicologica il *Kanonarion* rimaneva sempre utile a coloro che cercavano una più profonda introduzione nel compito del confessore.

§ 4. *Il Kanonikon.*

Il terzo elemento del Nomocanone penitenziale di cui parliamo, è diverso dagli altri. Non abbiamo qui una trattazione continua, un insieme di ragionamenti o di descrizioni, ma una serie di brevi regole, di canoni in cui vengono elencati i delitti o i peccati e fissate le rispettive penitenze. Per la forma essi rassomigliano ai canoni di certi concili e di alcuni Padri, ad es. San Basilio.

Si è discusso fra gli autori russi se questo terzo elemento, ancorchè separato dagli altri, debba esser chiamato Nomocanone. Così fece ad es. il Gorčakov (2). Lo Zaozerskij lo disapprovò invece, asserendo che tale non è l'uso delle fonti. Egli crede di trovare il titolo di « Nomacanone » soltanto dove si tratta di un'opera composta da più parti, di cui una potrebbe anche essere una collezione di canoni nel genere di cui parliamo, ma non là dove l'intero scritto non contiene che da 30 a 50 brevi regole (3). Benchè in tempi posteriori il titolo di Nomocanone abbia avuto una più

(1) *Kanonarij*, p. 122.
(2) *K istorii epitimijnych nomokanonov pravoslavnoj cerkvi*, Pietroburgo 1874, p. 19.
(3) p. 18.

ampia applicazione e sia stato attribuito a brevi collezioni di regole, si può ritenere coll'Almazov che il titolo di *Kanonikon* sia più antico e sia stato più frequentemente impiegato per designare il nostro penitenziale (1).

Che cosa possiamo dire sull'origine e la storia del *Kanonikon* di San Giovanni Nesteute? Secondo l'accurata e chiara indagine del P. Grumel esistono quattro redazioni del penitenziale, per non parlare dei canoni isolati attribuiti al patriarca, che troviamo in altre collezioni, come quelle dell'Armenopoulos, di Manuele Malaxos ecc. (2). Queste quattro collezioni in parte convengono, in parte non convengono fra loro. Si distinguono I) la collezione pubblicata dal Cardinale Pitra nello *Spicilegium Solesmense* (3), dove costituisce la seconda parte dell'opera messa sotto il nome del patriarca, col titolo: Διδασκαλία μοναζουσῶν καὶ ἐπιτίμια ἑκάστου ἁμαρτήματος Ἰωάννου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Νηστευτοῦ (4) — II) La serie di 34 (o 35) canoni raccolta da Matteo Blastares e pubblicato per la prima volta nel *Kanonikon* del monaco Cristoforo, Costantinopoli 1800 e poi con aggiunta di altri 4 canoni nel *Pedalion* (5). — III) Canoni più numerosi raccolti dallo stesso Blastares e pubblicati da Rhallis e Potlis (6) — IV) 17 più 4 canoni pubblicati da Nicodemo Agiorita nel suo *Exomologetarion* e poi nel *Pedalion*. Quest'ultimi sono tutti già contenuti in una delle altre serie (7).

Delle tre prime recensioni l'Almazov scarta da principio quella presentata dal Blastares, pubblicata dal Rhallis e dal Potlis (8). Il modo di presentare i canoni è del tutto diverso da quello delle altre redazioni — si mette a base della divisione dei peccati l'antica distinzione platonica delle facoltà dell'anima umana in razionale, irascibile e concupiscibile, usato nella nostra materia già da S. Gre-

(1) *Kanonarij*, p. 34.

(2) *Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, t. I, n. 270.

(3) t. IV, pp. 429-435.

(4) Lo ZAOZERSKIJ ha ripubblicati i canoni nella seconda parte della sua opera dove dà i testi, p. 83. Si deve però notare che la frase introduttoria: « vedi anche gli epitimi che non noi, ma il grande Basilio ha stabilito per le peccatrici », non si trovano presso il PITRA, ma sono prese dal *Kanonarion* del MORINUS, p. 114 E.

(5) pp. 487-497 in lingua greca moderna.

(6) *Syntagma...*, t. IV, pp. 432-445.

(7) p. 498.

(8) *Kanonarij*, p. 39.

gorio di Nissa (1). Non vi è numerazione dei canoni, anzi invece che di canoni, l'esposizione prende ordinariamente la forma di una breve trattazione con citazione dei SS. Padri. Tale aspetto che non si vede altrove, e la tarda età in cui apparisce, indicano che non abbiamo da fare qui con il *Kanonikon* primitivo. È però da notare che i primi 21 canoni editi dal Pitra, eccetto i canoni 13 e 14, si ritrovano anche in questa redazione. Ecco l'ordine in cui, riferendoci per la numerazione all'edizione del Pitra, questi canoni appaiono nel penitenziale del Blastares: 1-6, 23, 7, 22, 15, 20, 8, 10-11, 9, 18, 19, 12 e 21 (2). Vi sono aggiunti altri 11 canoni che non si trovano dal Pitra. Caratteristico di questa redazione è il fatto che dove la pena primitiva stabilita dai Padri viene mitigata, tale mitigazione viene attribuita direttamente a Giovanni Nesteute il quale viene introdotto parlando nella prima persona.

Della *seconda* serie di canoni raccolti dal Blastares e pubblicati nel *Pedalion*, l'Almazov non parla, perchè gli sarà rimasta sconosciuta. Del resto essa non porta nuova luce sulla questione dell'origine del *Kanonikon*. Contiene una dozzina dei 22-23 primi canoni del Pitra, ma senza che si veda un principio di ordine.

Rimane così la *prima* serie, appunto quella pubblicata dal Pitra come seconda parte della « Istruzione alle monache ». Mentre la prima parte dell'opera si indirizza alle religiose e alla loro Superiora, insegnando loro lo scopo e il pregio della vita religiosa e i suoi obblighi (3), la seconda parte contiene una serie di 51 canoni. Nel titolo viene detto che l'autore dell'opera è il patriarca Giovanni Nesteute; è vera tale affermazione? Il Cardinale Pitra non aveva difficoltà ad accettarla (4); e lo segue lo Zaozerskij (5). Il Cardinale nella sua opera « Iuris eccles. Graecorum hist. et monumenta » parla però con meno sicurezza (6).

Invece l'Almazov nega recisamente che la serie di 51 canoni pubblicati dal Pitra nella forma conservataci possa costituire la seconda parte della *Didaskalia monazousôn* ed essere il *Kanonikon*

(1) Cf. I. B. Pitra, *Iuris eccles. Graecorum Hist. et Mon.*, t. I, Romae 1864, p. 620.
(2) *Kanonarij*, p. 51 s.
(3) *Spic. Solesm.*, t. IV, pp. 416-428.
(4) *Ibid.*, p. 416, nota 1.
(5) p. 24.
(6) T. II, p. 222.

del patriarca di Costantinopoli [1]. Tale conclusione è basata in primo luogo sul fatto che la *Didaskalia* è conservata in pochissimi manoscritti, mentre il *Kanonikon* è largamente diffuso. Sarebbe strano che le due parti della stessa opera avessero avuto una sorte così diversa. Più decisivo è ancora la seconda ragione. Non è possibile che una istruzione sui doveri religiosi delle monache abbia come complemento nella seconda parte un penitenziale che è destinato agli omicidi, ai pergiuri, ai ladri e ad ogni specie di peccati contro il VII (VI) comandamento. Vi si parla poi non delle sole monache, ma delle donne in generale. Tale discrepanza è il segno manifesto che vi è stata qui una intrusione di canoni estranei alla prima composizione. Difatti le caratteristiche notate si trovano soltanto nelle prime 23 regole; le regole che seguono dal numero 24 in poi sono di un tutt'altro genere. Le cose per cui viene indicata una penitenza sono per lo più di piccolo rilievo: difetti di lingua, di civetteria, mancamenti di ubbidienza ecc. Che questa parte dei canoni (24-51) abbiano costituito in principio un insieme che venne aggiunto a un certo momento alla *Didaskalia*, vien anche dimostrato dalla versione georgiana [2]. Questa versione aggiunge immediatamente dopo il *Kanonarion* una collezione di canoni di cui il primo gruppo, con gravi cambiamenti e omissioni, risponde alla serie dei 23 primi canoni della edizione del Card. Pitra; i canoni che seguono rispondono in generale fedelmente ai canoni 24-51 dell'edizione greca, con questa differenza che, dove il testo del Card. Pitra parla di monache, il testo georgiano parla di monaci. È ancora da notare che, secondo i manoscritti georgiani più antichi, la serie intera dei 51 canoni era preceduta da questo titolo: « Canoni per i peccati quoditiani, stabiliti da San Basilio » [3]. Tale è difatti lo scopo del secondo, non del primo gruppo di questi canoni. L'Almazov stima che il testo originale di questo secondo gruppo abbia avuto di mira i monaci e che abbia servito da modello per redigere in seguito i canoni concernenti le monache. Del resto non è nè un epitimario, nè un « metodo per interrogare i penitenti », ma un'elenco delle penitenze da imporre per mancamenti *disci-*

(1) *Kanonarij*, p. 37.

(2) Oppure can. 24-50. Il can. 51 parla della monaca fuggitiva che dopo il suo ritorno deve domandare la preghiera alla porta della chiesa, dunque di peccato molto più grave dei precedenti: vi avremo dunque forse un'aggiunta posteriore.

(3) Zaozerskij–Chachanov, testo, p. 81, nota 1.

plinari. Che si tratti di un insieme risulta anche dall'esortazione diretta al Superiore che nel ms. georgiano si trova alla fine delle regole (1). Ma nè la « Istruzione alle monache », nè il secondo gruppo dei canoni ci interessano in maniera particolare, dato che qui si tratta solo di rintracciare la forma primitiva del penitenziale di Giovanni Nesteute. Occorre invece ancora parlare dei primi 23 canoni dell'edizione del Card. Pitra. Abbiamo già visto che essi non hanno costituito in origine un'opera sola con la *Didaskalia monazousôn*. D'altra parte li abbiamo ritrovati nella redazione dei canoni ascritti a Giovanni Nesteute fatta dal Blastares, e similmente nella versione georgiana. Lo stesso si dica della collezione di canoni penitenziali contenuta nella *Savvino-Storoževskaja Kormčaja*, edita dallo Zaozerskij alla fine della sua pubblicazione del *Kanonarion*. Volendo dare anche per questa parte del ms. georgiano un testo paleoslava parallelo, e non trovandone nella *Ustjužskaja Kormčaja*, egli scelse questo manoscritto del secolo XVI, perchè abbastanza vicino al testo del Pitra (2). Difatti qui, il primo gruppo della serie dei canoni responde ai 23 canoni del Pitra; dopo di lui segue poi uno statuto riguardante la vita monacale, del tutto diverso da quello contenuto nella versione georgiana.

L'Almazov non si è contentato però di costatare la frequenza con cui si trovano questi 23 canoni, ma ha cercato di chiarire le loro origini. È interessante osservare che nel più antico ms., il Cod. Mon. 498 (3), un certo numero della serie dei 22/23 canoni — e cioè i can. 1, 4, 5, 6, 7, 12, 20 e 22 (con l'aggiunta di due altri canoni nuovi) — si trovano raccolti sotto il titolo: Γινώσκειν οὖν χρὴ ὅτι τὰ ἐπιτίμια ταῖς παραπιπτούσαις γυναιξὶν οὐχ ἡμεῖς, ἀλλ' ὁ μέγας ἐξέθετο βασίλειος (4). È manifesto che questi canoni destinati a tutte le donne, non possono originariamente avere formato una opera con la *Didaskalia monazousôn* (5). Questo rinvio a s. Basilio ha però indotto il prof. Almazov ad esaminare più da vicino la serie dei 23 canoni. Le prime quattro regole sono regole ascetiche piuttosto che canoni penitenziali, nè riguardano

(1) *Ibid.*, testo, p. 92-94.
(2) *Nomokanon*, p. 5.
(3) Vedi però ciò che è detto sull'età di questo codice alla p. 80, nota 2.
(4) *Viz. Vremennik*, t. VIII, p. 364.
(5) ALMAZOV, *Kanonarij*, p. 40.

la confessione nel senso stretto [1]. In ispecie la 4ª regola si applica più ai monaci che ai secolari. Anche la 5ª e la 6ª regola che parlano della *malakia* possono comprendersi in questo senso, visto l'importanza che si dava a tale peccato nella vita religiosa. Lo Zaozerskij ha fatto notare la parentela fra il testo dei canoni 1-4 e un passo di Giovanni Climaco [2] che dimostra che abbiamo qui l'insegnamento ascetico dei Santi Padri.

Delle altre regole i numeri 20, 21, 23 sono di minor importanza o trattano casi speciali; si può pensare che sono stati aggiunti posteriormente. Rimangono dunque 14 canoni per cui è difficile trovare il principio secondo il quale sono scelti. Ma la comparazione con i canoni di San Basilio mostra che essi si basano su questi canoni. Talvolta la dipendenza è evidente; altre volte meno, ma non si può dubitare della dipendenza dell'insieme. Comparando i canoni editi dal Pitra, *Spicilegium* con i canoni di San Basilio, editi dallo stesso autore, *Iuris eccles. Graecorum hist. et monumenta*. t. I si ottiene questo quadro:

can. 7	=	can. 18, 58-60	S.	Bas.	can. 16	=	can. 72/73	S.	Bas.
can. 8	=	can. 56	»	»	can. 17	=	can. 65	»	»
can. 9	=	can. 33	»	»	can. 18	=	can. 61	»	»
can. 10/11	=	can. 2	»	»	can. 19	=	can. 66	»	»
can. 12	=	can. 34	»	»	can. 20,21	posteriori			
can. 13	=	can. 7	»	»	can. 22	=	can. 49	»	»
can. 14	=	can. 22	»	»	can. 23	posteriore [3].			
can. 15	=	can. 23 e 26	»	»					

Secondo l'Almazov colui che ha raccolto questa serie di canoni sulla base dei canoni di San Basilio voleva dare un supplemento, estratto dai canoni del grande Padre della Chiesa, che oppone alle regole che egli stesso ha scritte. Tale intento apparisce dal titolo sotto il quale vengono presentati: « Devi sapere che le penitenze per le donne cadute sono state stabilite non da noi, ma dal grande Basilio ». Tale supplemento riguardava i peccati delle donne, e siccome l'osservazione preliminare ai primi canoni della serie dei 23 canoni si trova identica alla fine del *Kanonarion* secondo l'edizione del Morinus [4] e d'altra parte, come fu già notato, l'autore

(1) ALMAZOV. *Kanonarij*, p. 50.
(2) *Scala Paradisi*, gradus XV, PG t. 88, c. 896 C/D; ed. P. TREVISAN, Torino 1941, tom. I, p. 389.
(3) *Kanonarij*, p. 55.
(4) p. 117.

del *Kanonarion* ha dato poca attenzione nel suo testo ai peccati delle donne, l'Almazov stima che abbiamo qui un supplemento fatto da lui stesso alla sua opera. È pure da osservare che nei canoni 8-11, 13, 15, e 17-18, cioè in tutti i canoni sopra indicati cui non risponde niente di analogo nel testo stesso del *Kanonarion*, dopo la penitenza stabilita dall'antico canone, segue la penitenza mitigata introdotta da « οἰκονομεῖται δὲ ἕως .... » o simile espressione. (Eccezione fanno soltanto i can. 16 e 19 che difficilmente ammettono tale procedimento). Tale espressione rivela pure secondo l'Almazov che « l'economia » o mitigazione non è dovuta all'autore del *Kanonarion*, ma alla consuetudine che aveva già diminuita l'austerità primitiva. Si può domandare se tale aggiunta della penitenza mitigata nei singoli canoni sia stata fatta dal principio da colui che ha raccolti questi canoni, oppure sia stata fatta posteriormente. L'osservazione preliminare parla solo dell'opera di San Basilio. È dunque probabile almeno che le pene mitigate siano state aggiunte da un'altra persona.

Tali sono le osservazioni dell'Almazov. Gli argomenti però da lui proposti per provare che l'autore del *Kanonarion* sia anche l'autore dei canoni riguardanti i peccati delle donne, ossia del « Kanonikon primitivo » se è lecito chiamarlo così, non sono del tutto convincenti. Non vedo come si possa affermare che questi canoni si trovano alla fine del *Kanonarion* in tutte le edizioni fatte di questo penitenziale. Anzi conosco soltanto l'edizione del Morinus, dove però la serie è monca e si limita a pochi canoni. Il Pitra nel descrivere i mss. parigini del *Kanonarion* non fa cenno di tali canoni (1). Il Rum. 230 ossia la *Ustjužskaja Kormčaja* non li contiene, nè la *Joasafovskaja Kormčaja* edita dal Zaozerskij; altrimenti non si capirebbe che questo autore riproduca i canoni secondo un terzo ms., la così detta *Savvino-Storoževskaja Kormčaja*. I mss. georgiani, editi dal Chachanov invece, dànno alla fine del *Kanonarion* i 51 canoni del Pitra (2). Non conoscono però il titolo conservatoci nel testo edito dal Morinus, ma un altro: « canoni per i peccati quotidiani, stabiliti da San Basilio ». Abbiamo visto che questo titolo al principio si riferiva alla seconda parte della serie

(1) *Spic. Solesm.*, t. IV, p. 438.
(2) Testo pp. 82-84. Ciò riguarda la sostanza: nei particolari esistono non poche differenze.

dei 51 canoni; la serie fu dunque aggiunta al *Kanonarion* quando si era già fatta la fusione dei due gruppi di canoni e quando si aveva posto il titolo della seconda parte a capo di tutta la serie, in altre parole l'aggiunta al *Kanonarion* è stata fatta non dal principio, ma a un momento abbastanza posteriore. Tale osservazione può servire per altri, simili casi. L'ipotesi dell'Almazov dunque non trova sostegno da parte dei manoscritti (in quanto sono stati esplorati) o delle edizioni. Contro la sua opinione si può ancora far valere che nello stesso ms. usato dal Morinus l'osservazione preliminare e i canoni sono posti non immediatamente alla fine del *Kanonarion*, come sarebbe da aspettarsi se l'autore del *Kanonarion* li avesse egli stesso aggiunto, ma dopo due scoli « De Eunuchis » e « De Barbatis » i quali secondo il giudizio dei dotti costituiscono addizioni posteriori. Anche lo stesso testo dei canoni non favorisce l'opinione dell'Almazov. L'autore del *Kanonarion* suole parlare in prima persona, specialmente dove si tratta dei cambiamenti da lui introdotti nella disciplina penitenziale [1]. L'Almazov ha sentito che la formula ripetuta « οἰκονομεῖται » non è dello stile dello zelante monaco, e vorrebbe vedere in questa espressione l'indicazione che la consuetudine aveva già ridotto le pene [2]; ma anche questa è una ipotesi che sembra esclusa sia dal tenore generale del penitenziale nel quale il monaco Giovanni si attribuisce l'audace tentativo della riforma della disciplina penitenziale, come dalla resistenza che il penitenziale riscontra alla fine del secolo XI; questa non si comprenderebbe se lo scrittore non avesse fatto altro che notare ciò che era già in uso nel suo tempo. Ma non soddisfa neppure l'ultima congettura dell'Almazov, cioè che, più tardi, un altro abbia aggiunte le pene ridotte, mentre il testo originale avrebbe contenuto solo le pene stabilite da San Basilio. Se l'autore del *Kanonarion* indica nella prima parte le pene stabilite dai SS. PP., non si contenta di questo. Il suo scopo non è quello di dare una lezione di storia ecclesiastica, ma di indicare per la prassi come deve procedere il confessore del suo tempo. Perciò nella parte seconda e terza definisce quali penitenze debbono stabilirsi per i singoli penitenti. Tale sarebbe stato dunque anche lo scopo dell'aggiunta. Limitarsi ad esporre le pene stabilite da San Basilio non poteva venirgli in mente.

(1) v. MORINUS, pp. 108, 110.
(2) *Kanonarij*, p. 56.

Ci siamo fermati un po' su questo punto perchè si tratta proprio dell'origine del terzo elemento del Nomocanone penitenziale, del *Kanonikon*. Una osservazione fatta già dal Suvorov (1) e presa in considerazione anche dall'Almazov può dare qualche contributo alla questione vessata dell'origine di questo penitenziale. Fra le opere di San Teodoro Studita si trova un trattatello intitolato: « περὶ ἐξαγορεύσεως » (2). Il Suvorov aveva notato che questo scritto non poteva essere del Santo al quale viene attribuito, trovandosi prove di gravissima ignoranza (3). Nei 28 canoni di cui è composto il penitenziale, si possono distinguere due gruppi: il primo comprende manifestazioni meno gravi degli otto peccati capitali (4); vanno però aggiunti altri peccati, talvolta forse meno considerati perchè frequenti, ad es. della memoria delle ingiurie, della diffamazione, della loquacità, della menzogna, della bestemmia, della freddezza del cuore, della timidità. A questo gruppo appartengono i canoni 2-16, 28. Le penitenze durano 40 giorni o qualche mese o al più un anno. L'altro gruppo, ben distinto per la sua materia, comprende i canoni 17-27 (5). Qui si tratta dei peccati gravissimi dell'omicidio, dell'adulterio, della fornicazione, del peccato carnale fra maschi, della bestialità, dell'incesto, del furto,

(1) *Viz. Vremennik*, t. IX, p. 389 ss.

(2) P.G. t. 99, col. 1721-1730.

(3) Ad es. la penitenza per l'adulterio viene ridotta a due anni, mentre il fornicatore deve farne 6, cf. can. 18 e 19. Ma qui c'è una evidente corruzione del testo. Si noti che in tutti i canoni del gruppo che ci interessa, senza eccezione, viene prima indicata la pena stabilita da San Basilio e poi segue: «noi invece stabiliamo» con l'indicazione della pena mitigata. Soltanto nel can. 19 manca il passo: «noi invece...» con la pena mitigata; la quale del resto viene evidentemente supposta poichè si dice che se viene trascurata, il colpevole dovrà fare la penitenza più severa stabilita da San Basilio. Con ciò non vogliamo affermare l'autenticità dello scritto il quale certo non appare degno del grande monaco: si tratta di un lavoro di facile compilazione. Altra era l'opinione di N. Grossu, *Prepodobnyj Teodor Studit*, Kiev 1907, p. 299 s.; ma mi sembra che non abbia trattato abbastanza seriamente la questione.

(4) La lussuria è omessa, forse perchè in altra parte si parla dei peccati più gravi contro la castità.

(5) Una differenza chiara e un indizio manifesto che si ha da fare con una compilazione costituita da due parti, si ha nel fatto che in nessun canone del primo gruppo si parla di San Basilio; se ne parla invece in ogni canone del secondo gruppo, eccetto che nel canone riguardante i fornicatori di cui abbiamo parlato più sopra, nota 3.

della violazione dei sepolcri, degli incantesimi e degli avvelenamenti. L'Almazov ha fatto anche qui il confronto fra i canoni editi dal Pitra e quelli del penitenziale ascritto a San Teodoro [1]. Eccola con qualche leggero ritocco [2]: 8 (= 17), 7 (= 18/19), 13 (= 21), 15 (= 22), 18-19 (= 24 e 25), 16 (= 26), 17 (= 27).

L'Almazov nota con ragione che la dipendenza risulta non solo dalla materia dei canoni, ma anche dall'ordine il quale, se si eccettuano i can. 7, 16 e 17 è press'a poco parallelo. La concordanza esiste solo per la materia dei canoni, non per le pene stabilite e per i particolari considerati in essi. Ciononostante la somiglianza è così grande che sembra esclusa una coincidenza fortuita. Questa conclusione vien ancora rafforzata dalle seguenti considerazioni. In primo luogo è notevole che tutti i delitti considerati nella seconda parte del penitenziale Teodoriano abbiano un riscontro nei canoni del Pitra. Se non vi fosse dipendènza, sarebbe strano che due scrittori, indipendentemente l'uno dall'altro avessero avuto il pensiero di aggiungere ai canoni che riguardano l'adulterio, la fornicazione e gli altri peccati contro la castità, — il furto, la violazione dei sepolcri, gli incantesimi e gli avvelenamenti. Vi sono però due eccezioni. La prima non fa difficoltà: il can. 27 di Teodoro parla insieme con gli incantesimi anche del vaticinio; ma si può supporre che il vaticinio sia stato considerato come una specie di magìa. L'altra differenza è più importante: nessun canone della serie del Pitra parla del peccato carnale fra uomini come lo fa il can. 20 di Teodoro. Ma la ragione è ovvia: i canoni del Pitra riguardano tutti le monache. Non si poteva dunque ammettere questo canone fra essi [3]. D'altra parte i canoni del Pitra trattano di diversi argomenti che non si trovano nello scritto pseudoteodoriano. Così il can. 9 parla della donna che uccide il proprio figlio, e il

(1) *Kanonarij*, p. 59.

(2) Ecco i cambiamenti fatti da me: ho scritto 8 (= 17), mentre l'ALMAZOV scrive (= 16) per una evidente svista. Ho omesso poi 10 (= 18) non esistendo alcun nesso fra i due canoni – l'A. aveva già fatto un segno di interrogazione. Ho invece aggiunto il can. 18 al 19 confrontando ambedue col can. 7, nel quale la fornicazione delle vergini sacre viene equiparata all'adulterio. Ho diviso finalmente i can. 16 e 17 assegnando loro i canoni corrispondenti 26 e 27.

(3) Visto che tale peccato appariva sempre nell'elenco di peccati contro il VII (VI) comandamento, l'idea di dare questo supplemento poteva facilmente presentarsi. Lo stesso San Basilio ne parla nel can. 7. ed. PITRA, t. I, p. 581.

canone 10 di quella che si serve di veleni allo stesso scopo. Il can. 11 considera la complice in questi peccati; il can. 12 vuole che le donne, monache o meno, sottomesse alla penitenza non vengano cacciate dalla chiesa, ma soltanto escluse dalla s. comunione. Nel can. 14 si parla della monaca che fugge dal monastero e si fa rapire. In altre parole il pseudo-Teodoro, che parla soltanto degli uomini, ha ricevuto tutti i canoni che potevano facilmente adattarsi ad essi, ma ha omesso tutti i canoni che hanno riguardo speciale alle donne.

Sembra dunque innegabile che esista un rapporto di dipendenza fra i due penitenziali. Quale ? La frase di introduzione conservataci ad es. nel *Kanonarion* del Morinus, e l'evidente intento dell'autore di prendere fra i canoni di San Basilio quelle che riguardano le donne, mostrano che il gruppo dei 23 canoni del Pitra non può essere una nuova edizione accresciuta dei canoni di Teodoro, ma all'inverso, si spiega bene come omettendo i canoni riguardanti specialmente le donne si sia giunti alla forma che presenta il secondo gruppo dei canoni teodoriani. Ciò vale tanto più che i canoni del Pitra riproducono abbastanza fedelmente le norme stabilite da San Basilio, mentre l'autore dell'altro scritto mostra una scarsa conoscenza dell'opera canonica del santo Dottore della Chiesa [1].

Ci siamo trattenuti abbastanza lungamente nell'analizzare il curioso documento pseudo-teodoriano, poichè non è privo di interesse. È vero che non sappiamo accuratamente il tempo della sua origine; ma ci pare che probabilmente sarà stato composto nel primo secolo dopo la morte del presunto autore, dunque praticamente nel secolo IX o agli inizi del secolo X. D'altra parte ci attesta l'esistenza del « Kanonikon primitivo », comprendente i canoni 7-19, 22 del Pitra, servizio non disprezzabile, visto che il *Kanonikon* non ci è stato conservato nello stato puro, ma soltanto mutilo o con aggiunte [2]. Le deduzioni dell'Almazov hanno trovato qui una bella conferma.

[1] Secondo lui San Basilio avrebbe stabilito per tutti i gravissimi peccati quasi uniformemente una penitenza di 15 anni. Non si può negare che vi sia qualche fondamento per una tale interpretazione dei canoni del Santo, poichè stabilisce una penitenza di 15 anni per l'adulterio cui equipara molti degli altri gravi peccati per quanto riguarda il tempo della penitenza, cf. can. 58.

[2] Al rigore si potrebbe pensare che il compilatore del penitenziale pseudo-teodoriano si sia servito di una redazione già aumentata del

Dopo tutto ciò che è stato detto non sembra necessario insistere ancora sulla impossibilità che il patriarca Giovanni Nesteute sia l'autore del *Kanonikon* nella forma in cui fu pubblicato dal Pitra. Checchè ne sia della « Istruzione per le monache », la stessa collezione dei canoni con la sua frammentarietà, la mancanza di sistema, la mescolanza di gravi delitti con peccatucci di ogni giorno, l'assenza di un contenuto ben determinato, l'attribuzione esclusiva di molte pene alle donne, tutto ciò è contro l'attribuzione a Giovanni il Digiunatore. Tale raccolta si manifesta come opera di ignoti compilatori, di un lavoro anonimo di copisti e rimaneggiatori. Ma non si osa ascrivere al patriarca di Costantinopoli neppure il modesto e parco estratto dei canoni basiliani che abbiamo designato col nome di « Kanonikon primitivo ».

§ 5. *Conclusioni.*

Il Nomocanone di S. Giovanni Nesteute, patriarca di Costantinopoli, compreso come insieme delle opere penitenziali attribuite a questo patriarca, presenta senza dubbio unità di idee e di forma e omogeneità intrinseca (1). Mentre altri penitenziali si contentano di dare un elenco delle pene stabilite dai concilii o dai S. Padri, nostra opera vede il compito del confessore non nella accurata applicazione delle pene stabilite, ma nel suo ufficio di medico che procede secondo la natura ed i bisogni del paziente ed applica i rimedi, tenendo conto delle circostanze del singolo caso. Tale comunanza di idee e di metodo ci meraviglia meno quando un attento esame dimostra l'esistenza di una dipendenza genetica fra i vari elementi che costituiscono il Nomocanone penitenziale. Il primo trattato è opera di un monaco, non grande scrittore, ma uomo pieno di zelo per la salvezza delle anime; egli ha inteso dare una istruzione teorico-pratica sull'ufficio del confessore, specialmente sull'imposizione degli epitimi. Il titolo della sua opera, il *Kanonarion*, ci dice che egli si chiamava Giovanni, che era monaco

---

Kanonikon, ad es. dei 51 canoni del Pitra; ma visto che anche la comparazione di questi canoni con la serie dei canoni conservata nella *Savvino-Storoževskaja Kormčaja* suggerisce l'esistenza di un gruppetto di canoni corrispondenti al nostro « kanonikon primitivo » e che il Cod. Mon. 498 ne ha conservato una forma mutila (*Viz. Vrem.*, t. VIII, p. 364), mi sembra che si possa trascurare questa ipotesi.

(1) ALMAZOV, *Kanonarij*, p. 142 s.

e diacono e che aveva una divozione speciale verso S. Basilio. Egli compose il suo scritto probabilmente nella prima metà del secolo IX. Si deve però confessare che i dati cronologici sono talvolta difficilmente conciliabili fra loro.

Il *Kanonarion* si era poco curato del rito della confessione. Tale mancanza mostrò presto i suoi inconvenienti; perciò un altro scrittore di cui non sappiamo nè il nome nè l'ufficio, rimaneggiò l'opera di Giovanni monaco e diacono, mettendo in rilievo il rito stesso, omettendo le osservazioni teoriche sulla differenza tra i vari peccati ed aggiungendo alle colpe contro il VII (VI) comandamento, di cui il suo predecessore si era quasi esclusivamente occupato, qualche altro grave peccato. Questo testo rimaneggiato si diffuse probabilmente a distanza di un certo tempo dopo la pubblicazione del « primo penitenziale ». Il revisore aveva però ecceduto nell'abbreviare il testo del *Kanonarion* e così troviamo non pochi manoscritti in cui alla seconda parte del testo rimaneggiato fu sostituito il testo del *Kanonarion*, ottenendo così uno scritto completo sia per la parte liturgica, che per la parte canonica.

Ambedue le opere erano veri trattati, con esposizione e testo continui. Tuttavia per la pratica era più indicato un elenco delle penitenze da imporsi ai peccatori secondo la loro colpa, opera questa di più facile consultazione. Sorse allora il terzo scritto che venne compreso sotto il titolo del Nomocanone. Il nucleo ne fu un conglomerato di canoni estratti dai canoni di San Basilio. Tale epitimarion sembra abbia avuto di mira al principio specialmente le colpe delle donne: doveva forse secondo la mente del suo autore supplire a una lacuna del *Kanonarion* a questo riguardo. Ma esso s'accrebbe poi di elementi diversi e anche disparati, sicchè se ne ebbero varie redazioni. Il legame fra queste serie di canoni e l'opera di Giovanni monaco e diacono è costituito dal principio di mitigazione che viene applicata anche nei canoni. Se si ammette che i canoni spuri attribuiti a S. Teodoro Studita non devono esser sorti molto tempo dopo la morte del Santo, e che le penitenze mitigate tradiscono l'influsso del *Kanonarion*, l'origine di questo scritto dovrebbe venir fissata verso la seconda metà del IX o la prima metà del X secolo.

All'inizio non si trova il nome di Giovanni Nesteute in connessione col Nomocanone penitenziale. Il titolo del *Kanonarion* attribuisce la sua origine a Giovanni, monaco e diacono, discepolo del grande Basilio, soprannominato figlio dell'ubbidienza, e come

abbiamo visto, è escluso che sotto questo nome si nascondesse il patriarca di Costantinopoli. Il « secondo penitenziale », rimaneggiamento del *Kanonarion*, è anonimo; nel titolo della seconda parte sembra che vi attribuisca il *Kanonarion* a un Basilio, figlio del grande Basilio, figlio dell'ubbidienza; ma risulta che tale indicazione è senza fondamento. Per primo forse il *Kanonikon* è stato attribuito al patriarca Giovanni il Digiunatore, dopo che esso era stato aggiunto alla *Didaskalia monazousôn*. Il titolo dato nel manoscritto pubblicato dal Pitra potrebbe suggerire che, originariamente l'attribuzione al patriarca riguardava i soli canoni, ossia la seconda parte. È certo però che alla fine del secolo X anche il *Kanonarion* porta già talvolta il nome del patriarca, come lo vediamo dalla traduzione georgiana, e alla fine del secolo XI l'attribuzione almeno dell'epitimarion a Giovanni Nesteute era divenuta generale; rimane tuttavia dubbio se con tale attribuzione non si sia pensato talvolta piuttosto ad un altro Giovanni Nesteute, cappadoce, celebre predicatore che visse verso quel tempo.

Come spiegare questa attribuzione ? Si è creduto che l'analogia con altre opere del patriarca abbia contribuito a designare questo ultimo come autore degli scritti penitenziali, ma gli scritti che ci sono pervenuti sotto il suo nome, come la *Didaskalia monazousôn* non possono venirgli attribuiti con certezza e non giustificherebbero neppure l'attribuzione a lui degli scritti penitenziali. Dobbiamo dunque confessare che l'origine della tradizione che ascrive al patriarca Giovanni Nesteute la riforma della disciplina penitenziale, rimane ancora nel buio. Un altro compito sarebbe quello di esaminare quale influsso e quale importanza abbiano avuto nella storia della penitenza nella Chiesa bizantina gli scritti che vanno sotto il suo nome. Speriamo di poter parlare di questo in un altro articolo [1].

EMILIO HERMAN S. I.

[1] Non abbiamo parlato nella nostra breve indagine della questione dei mutui influssi fra disciplina penitenziale occidentale e bizantina, sulla quale si può vedere la breve, ma interessante sintesi di H.-F. SCHMID, Pénitentiels byzantins et occidentaux, *Actes du VIe Congrès International d'Etudes Byzantines*. Paris 1951, p. 359-363. Anche l'aspetto liturgico è stato da noi toccato soltanto incidentalmente, sia perchè non dà un contributo diretto alla nostra questione, come per essere d'altra parte in preparazione una ricerca più approfondita.

QUADRO DELLE EDIZIONI

NB. Visto che alla maggior parte dei lettori sarà difficile consultare le varie edizioni e dato che lo scritto originale spesso è alterato da omissioni o aggiunte, ci è sembrato far opera utile dando un quadro comparativo delle edizioni più accessibili o più importanti. Per servirsene occorre tener presenti queste regole:

1) Abbiamo posto in primo luogo il « secondo penitenziale », seguendo in ciò l'ordine prevalente dei mss., e poi il « primo penitenziale » ossia il *Kanonarion.*

2) Come termine di paragone è stato scelto per il « secondo penitenziale » il Cod. Rum. 230; per il « primo penitenziale » il *Kanonarion* edito dal Morinus, essendo il Rum. 230 difettoso.

3) Dove è indicata solo la pagina ecc., il testo citato è sostanzialmente identico al passo rispettivo del Cod. Rum. 230, se si tratta del « secondo penitenziale », o del *Kanonarion,* se si tratta del « primo penitenziale ». — Dove invece il testo citato è sostanzialmente diverso dal passo del Cod. Rum. 230, rispettivamente del *Kanonarion*, abbiamo indicato l'argomento che vi è trattato, aggiungendovi la riferenza.

4) La sigla « in. » rimanda al testo della pagina citata fino al primo alinea: « fin. » significa la fine della pagina; « al. » = alinea. Dove l'edizione si serve delle lettere maiuscole A, B, C ecc. per dividere il testo, il rinvio si riferisce sempre al primo alinea che segue la lettera maiuscola, dove tale alinea esiste.

5) Se dopo la lettera maiuscola segue un numero separato da una linea trasversale, esso indica la riga, ad es.: 90 B/10 indica la decima riga, contando dalla lett. B della pagina 90. Lo stesso: il numero separato dalla linea trasversale che segue il numero della pagina, indica la riga della pagina.

6) La citazione 1893 A significa P.G. (Migne), tom. 88, col. 1893, lett. A.

7) Non abbiamo badato per lo più ai titoli inseriti nel testo, i quali sono spesso arbitrari e posteriormente apposti.

8) Per l'esatta indicazione delle edizioni, vedi pag. 71, nota 1-4; p. 76, n. 3; p. 77, n. 4.

	Rum. 230 Viz. Vrem. VIII (1901)	Cod. Karakallou 1740 A. Almazov, Kanonarij	Cod. Mon. reg. 498 Viz. Vrem. VIII (1901)
1.	VV 415 al. 1 Praefatiuncula de dispositionibus confitentis et conf. recipientis	158 al. 1-3	
2.		Praefatiuncula alia brevior 158 al. 4-159 in.	(= Cod. Karakallou) 398 al. 1
3.	Ritus confessionis 415 al. 2- fin.	159 al. 1	398 al. 2-399 in.
4.	Interrogatio de peccatis carnalibus; de numero pecc.; de pecc. masculorum 415 fin. – 416/26	159 al. 2-160 al. 1	399 al. 1, 2
5.	aimomixia; alia peccata 416/26 – 417 in.	160 al. 2-161 al. 1	399 al. 3 - 400 al. 1
6.	Oratio: « ... Nathan » 417 al. 1	161 al. 2-162 in.	400 al. 2
7.	Mandatum; adaptandum. Parvae et magnae paenitentiae. Cit. Chrysostomi, Basilii, sed non Greg. Nazianz. Can. 84/85 S. Bas. 417 al. 2-418 in.	162 al. 1-163 in. Citatur S. Gregorius Naz., sed non can. S. Basilii.	400 al. 3-401 in. Cit. Greg. Naz., sed non can. 84/85 S. Basilii
8.	De mulieribus 418 al. 1-418/32	163 al. 1- fin.	401 al. 2, 3
9.	Mandata et differentiae mandatorum (titulus) 418/33	164/1,2	402/1 Mentio Basilii
10.	Definitio annorum paenitentiae. De communione 418/34-419 in.	164/3 – al. 3	402 al. 1, 2
11.	De cibo et potu. 2 differentiae. Paenitentia levis et gravis. Recidivi. Peccantes in quadragesima. 419 al. 1-420/22	164 al. 4-166/8	transit ad Canonarium

Logos ed. Morinus - PG t. 88	Akolouthia ed. Morinus - PG t. 88	Observationes	
		Utraque praefatiuncula (1 et 2) non raro in mss. invenitur	1.
Exhortatio ad confitendum 91-92 fin.; 1920-1921 C			2.
93 al. 1; 1921 al. 2. Ritus breviatus	77-79 A; 1889 A-1893A: Multo auctus		3.
Longa interrogatio de omni specie peccatorum, 93 al. 2-E; 1921 al. 3-1924 C	79 A-D/12; 1893 A-D/7		4.
	79 D/12-80 C; 1893 D/8-1896 C. Multum auctus et mutatus		5.
Detecto capite. Or. Nathan. Tres aliae orationes 94 A.-E; 1924 C-1925 C	Brevis absolutio. Dein... Nathan; plures aliae orationes, Epistula, Evangelium 80 C-83 C/1; 1896 C-1901 C	Duae orationes Nathan commemorant; ambae in Logo; 2ª sola in Akol., 1ª in reliquis.	6.
94 fin. -95 D. Neque Greg. Naz. nec can. S. Bas. 1925 C-1928 B	83 C/1-84/2; 1901 C-1904 A. Textus breviatus	Vide de his Suvorov V. Vrem. VIII, p. 388 s. Cf. Cod. Vindobon. 333, V. Vrem. VIII, 394/14-395/3	7.
95 D-96 in.; 1928 B/1-D	84/2 – al. 1; 1904 B, C		8.
96/11; 1928 D/9	84 B/12; 1904 D/1	Cf. V. V. VIII p. 378 ss., 387 s.	9.
96/12-D; 1928 D/10-1929 B al. 1	84 B/13-E; 1904 D/2-1905 B		10.
96 D-97 D/9 (non completus) = Rum. 419 al. 1-420/5; 1929 al. 2-1932 C	84 E-85 E/2; 1905 B-1908 B/7	Cf. Vindobon. 333 V. V. VIII, 393-394/12: ordo inversus et lacunae	11.

	Rum. 230 Viz. Vrem. VIII (1901)	Cod. Karakallou 1740 A. Almazov, Kanonarij	Cod. Mon. reg. 498 Viz. Vrem. VIII (1901)
12.	De sacerdotibus, diacono labiis pollutis, uxoribus sacerdotum 420/22-421/17	166/8 – fin.	
13.	Prima differentia cibi et potus 421/7-421/26	167 al. 1	
14.	Secunda diff. Orationes praescriptae. De non genuflectendo 421/26-422/3	167 al. 2-168 in. Omittuntur 5 rigae (= Rum. 421/27-421/31)	
15.	De confessione mulierum 422/4-422/7	168 al. 1	
	(Sequitur Kanonarion sine titulo)	Kanonarion ed. Morinus	(Kanónes ton agion patéron)
16.	422/7-425 in.	Pulchrum prooemium 101-105 A	
17.	425 al. 1-425/29	Programma operis 105 B, C.	411-412/9
18.	425/29 - 427/30	De 7/8 peccatis carnalibus. De homicidio 105 C-107 B	412/9-414/9
19.		De incestis. De differentiis epitimiorum 107 B - 108/3	414/9 - fin. Ultima propositio de fornicatione mulierum deest in Kanonario.
20.		Observationes personales auctoris. De mollitie. De peccato intermedio 108/4-C	Verba transitoria 402/27-402/31.
21.		Definitio ad imperitam multitudinem. Peccata sec. et contra naturam. De inferiore 30 annis 108 C-109 B	402/31-403 al. 1
22.		De variis circumstantiis considerandis; propositum 109 B-110 B	403 al. 2 - 404 al. 2

Logos ed. Morinus - PG t. 88	Akolouthia ed. Morinus - PG t. 88	Observationes	
97 D/9 – fin. Nil de differentiis c. et p., nil de diacono lab. poll., nil de uxoribus sacerdotum (=Rum. 420/22-420/32); 1932 C, D	85 E/2-86 B; 1908 B/7-D (nil de uxoribus sac.)		12.
		Vindobon. 333, 395/3-395/23 idem	13.
		ibid. 395/23-1. 3 ab infra. Initio quaedam omittuntur et mutantur.	14.
		ibid. lin. 3 ab infra-fin. Adiungit quaedam de lectore. Rum. 230: titulus « Kanonarion » invenitur initio paenitentialis (n. 1).	15.
			16.
			17.
		Rum 230; Ms. omisso textu intermedio saltat ad num. 23.	18.
			19.
			20.
			21.
			22.

	Rum. 230 Viz. Vrem. VIII (1901)	Kanonarion ed. Morinus	Cod. Mon. reg. 498 Viz. Vrem. VIII (1901)
23.	427 (= fol. 95r) - 428/3 (= Kan. 110/24-110 C)	De contaminatis cum gentilibus. De uxoribus sacerdotum 110 B, C.	404 al. 3-405/6
24.	428/3-428 al. 4	De sacerdotibus. De furto et sacerdotio 110 D-111 A	405/7-405 al. 1. Textus parum auctus
25.	428 al. 6-430/26	10 differentiae confitentium. Nova interrogatio 111 B-112 D/7	405 al. 2-407 in.
26.	430/26-431 in.	De feminis. De servis 112 D/7-fin.	407 al. 1, 2
27.	431 al. 1-432/3	Prima definitio cibi et potus 113 in.-114 in.	407 al. 3-408 linea 2 ab infra
28.	432/4 - 432 al. 1	Secunda et tertia definitio 114 A-C/7.	408, l. 2 ab infra - 409 al. 2
29.	432 al. 2-433/13	Definitio orationum 114 C/7-115 A	409 al. 3-410/10
30.	433/13 – al. 1	Ritus confessionis 115 A-C	410/10-/24
31.	433 al. 2	Oratio: Deus qui propter nos. 115 C-D/4	410 al. 1
32.	433 al. 3-434/5	De mandato. De omittendis genuflexionibus 115 D/4 - fin.	410 al. 2-411 in.
33.	434/5-434 fin.	Epilogus 116 A-C	411 al. 1 (sed desunt quae habentur in Canon. 116 C)

Quae in *Kanonario* sequuntur de peccatoribus recidivis (cf. num. 11), de Eunuchis, de Barbatis, de epitimiis S. Basilii pro mulieribus, posterioribus temporibus adiuncta sunt.

Logos ed. Morinus - PG t. 88	Akolouthia ed. Morinus - PG t. 88	Observationes	
	86 B, C-D/3; 1908 D-1909/13		23.
	86 D/3-87 B; 1909/13-D	In Rum. 230 adiungitur can. Carthaginiensis qui alibi non invenitur 428 al. 5	24.
	87 B-88 D; 1909 D-1913 B. (omittit plura)	Quod ad assistentiam Liturgiae spectat, textus Kanonarii Morini corruptus est, sed restituitur ope rel. mss.	25.
			26.
	88D-89D; 1913B-1916 B		27.
	89 D-90/4; 1916 B-D/4		28.
	90/5-90/12; 1916 D/4-/12 Omittit plura (Kanonarion 114 D/3-115 E/4)		29.
			30.
			31.
	90/12-90 B; 1916 D/12-1916 fin. (De genufl. omitt.)		32.
	90 B-D; 1917 A, B		33.

Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten

Wir haben in einem anderen Aufsatz die Gedanken der frühen syrischen Monophysiten über Primat, Communio und Kirche dargestellt (1). Wir behandelten dort die Zeit vom Konzil von Chalcedon bis zur Invasion der Araber. Monophysiten und Katholiken standen in diesem Zeitraum von fast zwei Jahrhunderten in ständigem Kampf, der mit wechselndem Erfolge geführt wurde. Die Frontlinie war noch nicht klar und endgültig festgelegt. Bald waren die Monophysiten im Vorteil, wie zur Zeit des Kaisers Anastasius, bald die Katholiken, wie unter Justinian. Es ist deshalb leichter verständlich, dass zu dieser Zeit die Monophysiten sich für die einzig wahre Kirche Christi hielten. Der Arabereinfall riss die Gegenden, wo die Monophysiten stark waren, endgültig vom Reiche los. Damit festigt sich die monophysitische Kirche; sie ist nunmehr neben der katholischen dauernd konstituiert. Ausser der syrischen Kirche besteht in Ägypten die koptische und in Armenien die armenische, alle voneinander unabhängig. Mit der mohammedanischen Herrschaft beginnt der unaufhaltsame Niedergang des Christentums in den islamischen Ländern. Der Druck von seiten der mohammedanischen Eroberer brachte langsam die grosse Mehrheit der Christen zum Abfall von ihrem Glauben. Auch die jakobitische Kirche Syriens wurde schliesslich zu einer unbedeutenden Gruppe. Die Geschichte der Jakobiten ist voll von inneren Spaltungen. Manchmal gab es drei oder gar vier Patriarchen, und das durch lange Zeit hindurch.

Die tatsächliche Entwicklung ihrer Kirche stellte die jakobitischen Theologen vor mannigfache Fragen, was die Organisation und

(1) Vgl. W. DE VRIES S. I., *Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten.* In: *Orientalia Christiana Periodica* XVIII (1952) S. 52-88.

die Einheit der Kirche angeht. Sie mussten sich ihre Gedanken darüber machen, ob die Kirche notwendig ein einheitliches Oberhaupt haben müsse. Tatsächlich war ein solches in den monophysitischen Kirchen nicht vorhanden. Durch die geschichtliche Entwicklung gerieten diese mehr und mehr hoffnungslos in die Minderheit, sodass die Frage auftauchen musste, ob die wahre Kirche Christi wirklich nur bei den Monophysiten zu finden sei und ob wirklich alle anderen Häretiker und Schismatiker seien. Und wenn die jakobitische Kirche, wie so oft, in sich gespalten war, galt dann nur ein Teil von ihr als die echte Kirche, und standen die andern als Schismatiker ausserhalb der Kirche? Es ist wohl der Mühe wert zu untersuchen, was die jakobitischen Theologen zu diesen Fragen dachten. Sie haben zwar keinen systematischen Traktat über die Kirche ausgebaut. Aber an den genannten Fragen kamen sie doch nicht vorbei, sie mussten sich mindestens gelegentlich dazu äussern. Auch aus dem tatsächlichen Vorangehen der Kirchenmänner wird sich manches für ihre Auffassung von der Kirche erschliessen lassen (1). Wir beschränken uns

(1) Es seien hier die benuzten Quellen und die nachher gebrauchten Abkürzungen aufgeführt.

HANDSCHRIFTLICHE QUELLEN

GREGORIUS BAR HEBRAEUS, *Buch der Leuchte des Heiligtums*: VI. Fundament: *Über das irdische Priestertum*. Vat. Syr. 168, fol. 189v-202r.

MOSES BAR KEPHA, *Traktat über das hl. Myron*. Handschrift im Besitz des jakobitischen Priesters 'Isâ, Beirut. (= HANDSCHRIFT C).

— *Kommentar zu den Mysterien der Weihe*. Handschrift Charfet 4/1. (= CHARFET 4/1).

THEODOR BAR WAHBUN, *Erklärung der Geheimnisse der Kirche*. Abschrift aus der Handschrift Charfet 4/1; (= ABSCHRIFT CHARFET 4/1).

GEDRUCKTE QUELLEN

Abkürzungen:

CSCOSA = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici.*

CSCOSS = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri.*

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*

PO = *Patrologia Orientalis.*

ROC = *Revue de l'Orient Chrétien.*

Dionysius Bar Ṣalibi († 1171)

H. LABOURT, *D. B. Ṣalibi Expositio Liturgiae*, CSCOSS Series II, t. XCIII, Paris 1903. (= LABOURT)

hier auf die Darstellung der Auffassung der jakobitischen *Schriftsteller.* Was etwa in liturgischen Texten zum Thema zu finden wäre, soll an anderer Stelle behandelt werden.

A. MINGANA, *Barṣalibi's Treatise against the Melchites. Woodbrooke Studies,* Vol. I, Cambridge 1927. (= MINGANA, *Gegen die Melkiten*).

— *The work of D. Barṣalibi against the Armeniens. Woodbr. St.*, Vol. IV, Cambridge 1931. (= MINGANA, *Gegen die Armenier*).

F. NAU, *Analyse du traité écrit par Dénys B. S. contre les Nestoriens.* In: ROC XIV (1909) S. 298-320 (= NAU, *Gegen die Nestorianer* ROC 1909).

I. SEDLACK, *D.B.S., In Apocalypsim, Actus et Epistolas cath.* CSCOSS Series II, t. CI, Rom 1910 (= SEDLACEK, *In Apoc.*).

— *D.B.S., Commentarii in Evangelia,* CSCOSS, t. XCVIII, Rom 1906 (= SEDLACEK, *In Evang.*).

A. VASCHALDE, *D.B.S., Commentarii in Evangelia* II (1) CSCOSS t. XCIX Paris 1931 (Text), 1933 (Übersetzung). (= VASCHALDE, *In Evangelia* II (1)).

— II (2), t. XCIX, Paris 1939 (Text); 1940 (Übersetzung) (= VASCHALDE, *In Evangelia* II (2)).

Georg der Araberbischof († 724)

R. H. CONNOLLY, H. W. CODRINGTON, *Two commentaries on the jacobite liturgie, by George Bishop of the arab tribes and Moses Bar Kepha.* London 1913. (= CONNOLLY, *Two comm.*).

V. RYSSEL, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe.* Leipzig 1891. (= RYSSEL).

Gregorius Bar Hebraeus († 1226-86)

J. B. ABBELOOS, TH. J. LAMY, *Gregorii Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum.* Lovanii 1872 (= ABBELOOS).

J. BAKOŠ, *Le Candélabre des sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus.* In: PO XXII und XXIV, Paris 1930, 1933. (= PO XXII, XXIV).

— *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus.* Leiden 1948. (= BAKOŠ, *Psychologie*).

W. EARDLEY, W. CARR, *Gregory Abu'l Faraj, commonly called B. Hebr. Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum.* London (= EARDLEY, *Comm. on the Gospels*).

M. LOEHR, *Gregorii Abulfaragii Ebhraya in Epistolas Paulinas adnotationes.* Göttingen 1889. (= LOEHR).

A. MAI, *Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon, a Gregorio Abulpharagio Bar Hebraeo syriace compositus et a J. A. Assemani in latinam linguam conversus. Veterum Patrum nova collectio,* t. X, Pars II, Rom 1838 (= MAI, *Nomocanon*).

Organisation der Kirche.

An der Spitze der Kirche stehen nach der Meinung der Jakobiten an sich die vier Patriarchen: von Rom, Alexandrien, Konstantinopel und Antiochien, die grundsätzlich untereinander gleichberechtigt sind. Von ihnen sind aber leider zwei, der von Rom und der von Konstantinopel, zur chalcedonischen Irrlehre abgefallen. Diese Einrichtung der vier Patriarchate ist apostolischen Ursprungs. Der Patriarch Dionysius von Tellmaḥre entwickelte diese Theorie bei Gelegenheit einer Audienz bei dem Kalifen Ma'mun: « Die Jünger Jesu teilten die bewohnte Erde in vier Teile ein. Für jeden Teil

M. Sprengling, W. C. Creighton Graham, *Barhebraeus' scholia on the Old Testament*. Chikago 1931 (= Sprengling, *Scholia*).

A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the dove together with some chaptres from his Ethikon*. Leyden 1919. (= Wensinck).

Ḥabib Ibn Ḫidma (9. Jahrhundert)

G. Graf, *Die Schriften des Jakobiten Ḥabib Ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa*. CSCOSA t. 15, Louvain 1951. (= Graf).

Jakob von Edessa (633-708)

C. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*. Leipzig 1886. (= Kayser).

F. Nau, *Lettres choisies de Jacques d'Édesse*. Paris 1906 (Sonderdruck aus ROC 1906), (= Nau, *Lettres*).

— *Cinq lettres de Jacques d'Édesse à Jean le stylite*. In: ROC. XIV (1909) S. 427-40. (= ROC 1909).

A. Vaschalde, *Iacobi Edesseni Hexaemeron*. CSCOSS Series II, t. LVI, Louvain 1932. (= Vaschalde, *Hexaemeron*).

Johannes X. (Patriarch 1064-73)

F. Nau, *Lettre du Patriarche Jacobite Jean X* (1064-73) *au Catholique Arménien Grégoire II*. In ROC XVII (1912) S. 145-198. (= ROC 1912).

Michael I. (Patriarch 1166-99)

J. B. Chabot, *Chronique de Michel, Patriarche jacobite d'Antioche*. 3 Bände, Paris 1900-1910. (= Chabot).

Moses Bar Kepha (813-903)

R. H. Connolly, H. W. Codrington, *Two commentaries on the jacobite liturgie, by George bishop of the arab tribes and Moses Bar Kepha*. London 1913. (= Connolly, *Two comm.*).

A. Masius, *De Paradiso Commentarius*. Antwerpen 1569. (= Masius, *De Paradiso*).

Theodor Bar Wahbun († 1192)

J. Gerber. *Zwei Briefe Barwahbuns*, Halle 1911. (= Gerber).

stellten sie ein Haupt auf, das sie ' Patriarch ' nannten. Sie setzten deren Sitze in den grossen Städten fest: in Rom, Alexandrien, Konstantinopel und Antiochien. Diese weihten Bischöfe und jeder Gruppe von 10 Bischöfen stellten sie einen vor, den sie ' Metropoliten ' nannten ». Die Metropoliten weihen die Bischöfe, diese Priester und Diakone. Bischöfe, Priester und Diakone müssen dem Patriarchen gehorchen. Wenn ein Patriarch gegen den Glauben fehlt, « dann müssen die drei anderen Patriarchen zusammentreten und ihn aburteilen » (1). Das Gremium der Patriarchen ist also die höchste Autorität in der Kirche. Eine Gewohnheit, die in allen vier Patriarchaten angenommen ist, darf man nicht umstossen. Georg der Araberbischof beruft sich gegen die Armenier für den Brauch, bei der hl. Messe dem Wein Wasser beizumischen, auf die Gewohnheit in allen vier Patriarchaten (2). Das Patriarchat von Jerusalem, das auf dem von den Jakobiten abgelehnten Konzil von Chalcedon eingerichtet wurde, tritt bei den Syrern naturgemäss zurück. Der Kirche von Jerusalem kommt nach Dionysius Bar Ṣalibi ein Ehrenvorrang zu, da sie als erste von den Aposteln gegründet wurde. Sie ist darum « die Mutter aller Kirchen » (3). Von Jerusalem als Patriarchat ist nur die Rede in einem in die Rechtssammlung des Bar Hebraeus aufgenommenen pseudonizänischen Kanon (4).

Von den vier Patriarchen sind, wie gesagt, leider zwei, der von Rom und der von Konstantinopel vom wahren Glauben abgefallen. Die wahre Kirche Christi beschränkt sich also nach diesem Abfall auf die beiden Patriarchate von Alexandrien und Antiochien. Zu Antiochien gehört grundsätzlich auch Armenien (5). Äthiopien hängt von Alexandrien ab. Was den Abfall Roms und Konstantinopels vom wahren Glauben angeht, schreibt Michael der Grosse in seiner Chronik: « Bis zu dieser Zeit (um 700) findet man in den Büchern unserer Sprache die Namen der Erzbischöfe, die die vier bekannten Sitze einnehmen: Rom, Alexandrien, Konstantinopel und Antiochien..., obwohl sie Chalcedonier waren seit der Zeit des Konzils von Chalcedon. Von dann an findet man nirgends mehr in unserer Sprache die Namen der Leiter, d.h. der chalcedonischen Bischöfe,

(1) Chabot III S. 68, vgl. II S. 414.
(2) Ryssel S. 58.
(3) Labourt, *Expositio liturgiae*, S. 39.
(4) Mai, *Nomocanon*, t. I, Kap. 7, Sectio 1, S. 39.
(5) Michael der Grosse, *Chronik*, Chabot II S. 414.

die in Rom und Konstantinopel residierten, sondern nur noch die Namen derer, die auf den beiden Sitzen Alexandrien und Antiochien orthodox waren, genommen aus unserem Volk und aus dem der Ägypter ». Als Gründe dafür gibt Michael an: einmal die Tatsache, dass man durch die Araberherrschaft vom Westen getrennt war und deshalb kein Bedürfnis mehr hatte, sich über die Chalcedonier zu informieren; dann weil diese immer mehr verdorben wurden durch neue Häresien, so durch die Häresie von den zwei Willen und zwei Tätigkeiten. Wegen dieser neuen Häresie wandten sich die Väter der Jakobiten ganz von ihnen ab. Sie brauchten auch nicht mehr ihre Sprache und ihre Schrift wie früher (1). Von den Chalcedoniern in Konstantinopel sagt Michael, sie hätten sich vom orthodoxen Glauben der seligen Apostel Petrus und Paulus entfernt (2). Auch Rom gilt als häretisch. Papst Leo der Grosse wird immer und immer wieder wegen seines Tomus als Häretiker bezeichnet (3). Bald nach ihm, vom 48. Bischof an – Leo war der 43. – sind die Bischöfe von Rom alle Chalcedonier, d. h. Häretiker (4). Wer es mit Rom hält, steht ausserhalb der Kirche (5). (Vgl. hierzu auch weiter unten S. 147).

Ablehnung des Jurisdiktionsprimates des Papstes.

Es ist somit klar, dass die Jakobiten einen Jurisdiktionsprimat, zum mindesten einen solchen göttlichen Rechts, nicht anerkennen. Wenn nach Gottes Willen der Bischof von Rom Oberhaupt der Gesamtkirche sein soll, so könnte er nicht den wahren Glauben verlieren. Aber vielleicht lassen die Jakobiten wenigstens einen Primat menschlichen Rechts bis zum Konzil von Chalcedon gelten. Man könnte dies aus der Tatsache ableiten, dass Bar Hebraeus den pseudonizänischen Kanon, der vom Vorrang Roms spricht, in seine Kanonessammlung aufnahm. Es heisst dort mit Berufung auf Nicäa: « Es gibt vier Patriarchen, nach der Zahl der vier Enden der Welt. Das grosse Haupt aller ist der, der in Rom ist » (6). Dieser Text steht jedoch völlig isoliert da. Es ist den Jakobiten zwar bekannt, dass

(1) Ebenda S. 486/87, vgl. S. 443.
(2) CHABOT III S. 115.
(3) Z. B. MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II S. 40, 247, II S. 430. JOHANNES X., *Brief an den armenischen Katholikos*, ROC 1912, S. 179.
(4) CHABOT III S. 430.
(5) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II, S. 168.
(6) MAI, *Nomocanon*, t. I, Kap. 7, Sect. 1 S. 39.

der Papst auch im Osten Autorität ausübt. Für gewöhnlich referieren sie aber nur einfach diese Tatsache, ohne dazu Stellung zu nehmen. Polemik gegen den Jurisdiktionsprimat des Papstes findet sich nur sehr selten. Michael der Grosse berichtet, dass Viktor von Rom im Osterstreit die Asiaten exkommunizierte, weil sie nicht der universellen Kirche anhingen, und wie er sie nachher wieder von der Exkommunikation befreite, obwohl sie bei ihrer Auffassung blieben (1). Damasus von Rom - freilich ebenso Petrus von Alexandrien - exkommunizierte die Novatianer und Sabbatianer und andere Häretiker (2). Michael berichtet, wie Eutyches nach seiner Absetzung sich an Leo von Rom wandte, mit der Bitte, dass seine Lehre von einer Synode geprüft werde. Ebenso schreiben die Anhänger des Flavian nach Rom. Leo antwortet mit dem berühmten Tomus, den Michael natürlich ablehnt (3). Michael zieht die Tradition von Rom, Alexandrien und Palästina der Asiens vor, weil die erstgenannten Kirchen von Aposteln gegründet sind (4). Er billigt Rom also keinen speziellen Vorrang zu. Bei Aufzählungen der Inhaber der Hauptbischofssitze nennt er Rom bisweilen an erster Stelle, aber mindestens eben so oft an zweiter oder dritter Stelle (5). Daraus lässt sich also nichts folgern. Unter den Vätern des Konzils von Nicäa und des Ephesinums werden die Vertreter Roms an erster Stelle aufgeführt (6). Ebenso bei der Räubersynode von Ephesus und beim Konzil von Chalcedon (7). Bei Aufzählung von « heiligen Vätern und orthodoxen Lehrern » figurieren auch Bischöfe von Rom, aber nicht an erster Stelle (8).

Es ist den Jakobiten bekannt, dass das erste Konzil von Konstantinopel der neuen Kaiserstadt einen Ehrenprimat nach dem alten Rom zubilligte (9). Aber auch daraus folgt nicht die Anerkennung eines Jurisdiktionsprimates Roms.

(1) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT I S. 186.
(2) CHABOT I S. 300.
(3) Ebenda S. 24.
(4) Ebenda.
(5) An erster Stelle z. B. CHABOT I S. 174, 180, 193, 199, II S. 33, 168; nicht an erster Stelle z. B. CHABOT I, S. 177, 185, 189, 198, 309, II S. 141.
(6) CHABOT I S. 244, II S. 18.
(7) CHABOT II S. 29, 59.
(8) MOSES BAR KEPHA, *Liturgiekommentar*: CONNOLLY, *Two comm.* S. 124. vgl. CHABOT II S. 134, 138.
(9) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT I S. 311.

Dass Rom diesen Anspruch erhob und ihn auf die Tatsache, dass der hl. Petrus Bischof von Rom war, stützte, ist den Jakobiten wohl bekannt. Michael der Grosse berichtet, wie die Legaten des Papstes auf dem Konzil von Chalcedon die Befehle des Papstes der Stadt Rom überbrachten, der an der Spitze aller Kirchen stehe. Es sei niemals erlaubt, eine Synode zu halten ohne die Autorität des Apostolischen Stuhles. So die Legaten (1). Nach der Chronik des Bar Hebraeus erklärten die Vertreter des Papstes in Chalcedon: « Wir haben Befehl des seligsten und apostolischen Mannes, des Papstes von Rom, der das Haupt aller Kirchen ist, dass Dioscorus nicht am Konzil teilnehme ». Die Ankläger des Dioscorus werfen diesem vor, dass er es gewagt habe, ohne Zustimmung des Apostolischen Stuhles der Römischen Kirche ein Konzil zu berufen (2). In einem Passus aus den Τμήματα des Philoponus (Ägypten, 6. Jahrhundert), den Michael in seine Chronik aufgenommen hat, wird gesagt, die Römer führten ihre Primatsansprüche auf die apostolische Autorität des hl. Petrus zurück (3).

Für gewöhnlich polemisieren die Jakobiten nicht gegen die Primatsansprüche Roms. Eine ausdrückliche Polemik findet sich nur in dem soeben schon angeführten Text aus Philoponus, den Michael sich zu eigen macht. Hier heisst es: « Welcher kirchliche Kanon, welches kaiserliche Gesetz hat dem Bischof von Rom eine solche Macht gegeben, dass er machen kann, was er will, legitim ein Dekret veröffentlichen kann ausserhalb einer Synode, illegal handeln kann, selbst dann, wenn niemand mit ihm übereinstimmt, tun kann, was ihm gefällt ? Das ist nur den Tyrannen eigen. Wenn man die apostolische Autorität des Petrus vorschiebt und wenn sie glauben, dass die Schlüssel des Himmels ihnen gegeben worden seien, dann sollen sie die anderen Städte betrachten, die mit der apostolischen Aureola geschmückt sind. Ich schweige über unsere (Alexandrien), die den Sitz des hl. Markus leitet. Aber der Stuhl von Ephesus, gegründet durch den Apostel Johannes, wird durch einen andern geleitet, durch den von Konstantinopel, weil die Hauptstadt des Reiches dorthin verlegt wurde. Wie also: wenn der Bischof von Rom überführt wird, schlecht zu handeln, sollen wir dann wegen dieses apostolischen Thrones den Glauben der ganzen Welt ändern ? Wer

(1) CHABOT II S. 39.
(2) ABBELOOS I S. 171.
(3) CHABOT II S. 101, 102.

unter den Jüngern Christi denkt daran, ihn nachzuahmen? Warum beanspruchen die von Antiochien nicht für sich den Vorsitz, erstens weil Petrus, auf den die Römer ihren grossen Anspruch stützen, dort zuerst seine Autorität ausgeübt hat; ferner weil dort der ehrenvolle Name der Christen Bürgerrecht erlangt hat? Warum nicht der von Jerusalem?.... Weil ihm (dem Bischof von Rom) Autorität in der Kaiserstadt zukam, hat er den Vorsitz über alle andern erlangt, durch eine gewisse Gewohnheit wegen der Grösse der Stadt und der kaiserlichen Autorität. Aber kein kirchlicher Kanon hat es bestimmt, kein kaiserliches Gesetz hat den Bischof von Rom zum Autokraten der ganzen Welt gemacht » (1). Derselbe Philoponus erklärt, es sei nicht Sache des Bischofs von Rom, sondern des Kaisers, eine Synode zu berufen (2). Dionysius Bar Ṣalibi polemisiert in seinem Traktat gegen die Nestorianer gegen das Vorangehen der Vertreter Leos auf dem Konzil von Chalcedon, die die Frechheit gehabt hätten, den Dioscorus von seinem Platz zu vertreiben und ihn unter Anklage zu stellen (3). Michael der Grosse missbilligt es, dass der Papst Agapitus zur Zeit Justinians in Konstantinopel den Patriarchen Anthimus « aus eigener Autorität » absetzte (4). Das sind, unseres Wissens, die einzigen Stellen bei jakobitischen Autoren, wo gegen die Autorität des Papstes ausdrücklich Stellung genommen wird (abgesehen von den zahlreichen Texten gegen den Tomus Leonis). Wir finden also bei ihnen nicht dieselbe Feindseligkeit gegen den Primat wie etwa bei den Griechen oder den Russen.

Das erklärt sich wohl aus der Tatsache, dass sie zumeist die Grundlagen des Primates anerkennen, ohne aber die Konsequenzen aus den Prämissen zu ziehen. Sie konnten dies, ohne sich selbst aufzugeben, nicht tun. Als aber der Kontakt mit dem Westen wiederhergestellt war, von der Zeit der Kreuzfahrer an, und Unionsbemühungen begannen, da machte die Annahme des Primates keine grosse Schwierigkeit.

(1) Ebenda.
(2) Ebenda S. 102.
(3) NAU, *Gegen die Nestorianer*, ROC 1909 S. 308.
(4) CHABOT II S. 201.

Primat des hl. Petrus.

Dass der hl. Petrus das Haupt der Apostel war, wird von den Jakobiten allgemein anerkannt. Für gewöhnlich geben sie auch zu, dass der Herr den Petrus zum Fundament der Kirche machte und dass Petrus nach dem Tod und der Auferstehung Christi als Haupt der ganzen Kirche auftrat. Es ist ihnen ferner wenigstens im allgemeinen bekannt, dass die von Christus den Aposteln verliehene Autorität — von den persönlichen Privilegien abgesehen — diesen nicht bloss persönlich, sondern auch für ihre Nachfolger gegeben war. Ganz allgemein nehmen die Jakobiten endlich an, dass Petrus die römische Kirche gründete und dort den Martertod starb. Aber die Konsequenz aus alledem, dass nämlich der Bischof von Rom als Nachfolger des hl. Petrus Autorität über die ganze Kirche beanspruchen kann, diese Konsequenz ziehen sie nicht. Sie lassen vielmehr die Autorität des hl. Petrus in allen rechtgläubigen Bischöfen, vor allem in den Patriarchen fortleben.

Es ist zunächst allgemeine Lehre der Jakobiten, dass der hl. Petrus Haupt oder Führer der Apostel war. Michael der Grosse betont, dass Christus unter den zwölf Aposteln den Simon zuerst erwählte (1). Jakob von Edessa nennt den Petrus « Fürst der Apostel » (2). Moses Bar Kepha spricht von ihm als dem « Haupt des apostolischen Gebäudes » (3). Nach Dionysius Bar Ṣalibi geht Petrus über das Wasser zum Herrn, « weil seine Liebe brennender war als die der übrigen, das heisst seine Liebe und sein Glaube » (4). Simon gibt dem Herrn Antwort auf die Frage: « Wofür halten die Leute den Menschensohn ? », « weil er das Haupt aller war » (5). Die Steuereinnehmer fragen den Kephas, ob der Herr die Steuer zahlen werde, « weil Kephas das Haupt der Jünger war » (6). Zum Rangstreit der Jünger (Lc. 22, 24) bemerkt Dionysius, die Jünger hätten vergessen, dass der Herr dem Petrus sagte: « Du bist Kephas, und dir will ich die Schlüssel des Himmels geben ». Der Herr tadelt sie, weil sie den Simon verlassen hätten, den er ihnen zum Führer erwählt hatte.

(1) CHABOT I S. 146.
(2) VASCHALDE, *Hexaemeron* S. 303.
(3) CONNOLLY, *Two comm.* S. 123.
(4) SEDLACEK, *In evangelia* S. 267.
(5) Ebenda S. 281.
(6) Ebenda S. 294.

Er bestätigt den Vorrang des Simon (1). Theodor Bar Wahbun nennt den Simon das « Oberhaupt der Jünger ». Er hatte eine Führerstellung unter den Aposteln (2). Bar Hebraeus kommentiert die Apostelwahl (Mt. 10, 2) und betont, dass an erster Stelle Simon mit dem Beinamen Petrus, das Haupt der Apostel berufen wurde (3).

Die Aufgabe des hl. Petrus ist es, die andern Apostel im Glauben zu stärken. So kommentiert Dionysius Bar Ṣalibi den Text bei Lukas 22, 32 (4). Ebenso erklärt den Text Bar Hebraeus (5). Die Stelle: « Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht wanke », wird jedoch nicht im Sinne einer Unfehlbarkeit des hl. Petrus gedeutet. Der Herr verspricht dem Petrus nur, ihn davor zu bewahren, dass er bei der Verleugnung ganz den Glauben verliere (6).

Das Haupt der Apostel ist von Christus ausersehen, Fundament der Kirche, Träger der Schlüsselgewalt, Hirt der Herde Christi zu werden. Die klassische Stelle bei Matthäus 16, 18 wird freilich von Dionysius Bar Ṣalibi in einem Sinne gedeutet, der die Stellung Petri als Fundament der Kirche zu leugnen scheint. « Nicht die Person des Petrus nennt er Fels, sondern das Bekenntnis und den rechten Glauben, die in ihm waren... Du bist das Bekenntnis und der wahre Glaube..., und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, d. h. auf dem Glauben, der bekannt hat, dass ich der Natur nach Sohn des Vaters bin, werde ich meine Kirche bauen » (7). Dionysius folgt hier dem Severus von Antiochien (8). An anderer Stelle, bei der Erklärung des Anfangs des 1. Petrusbriefes, schreibt Dionysius: « ' Petrus der Apostel ', das heisst Petrus oder Fels wurde er genannt wegen der Festigkeit seines Glaubens und der Liebe zu seinem Mei-

(1) VASCHALDE, *In Evang.* II (2), S. 320/21; vgl. auch DIONYSIUS B. S., *Traktat gegen die Nestorianer* ROC 1909 NAU, S. 305.

(2) GERBER S. 49.

(3) *Evangelienkommentar, Eardley* S. 27, vgl. auch S. 43, 75; *Ethikon* Kap. 1, Sectio 2, WENSINCK S. 6.

(4) VASCHALDE, *In Evang.* II (2), S. 322.

(5) *Evangelienkommentar,* EARDLEY S. 130.

(6) DIONYSIUS B. S., VASCHALDE, *In Evang.* II (1) S. 67; VASCHALDE In Evang. II (2), S. 32.

(7) SEDLACEK, *In Evang.* S. 282.

(8) Vgl. dessen Briefe: E. W. BROOKS, *The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antiochia,* Vol. II, Pars II S. 295; Vgl. W. DE VRIES, *Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten.* In OCP 1952 S. 58 ff.

ster » ([1]). In der Erklärung des Markus-Evangeliums nennt freilich Dionysius den Petrus « Fundament der Kirche ». Er kommentiert Markus 16, 17: « Geht hin und meldet seinen Jüngern, zumal dem Petrus »: « Den Kephas nennt er besonders als den, der geringer war, was den Glauben angeht... und damit er wisse, dass seine Busse angenommen sei. Er nannte ihn aber Kephas, damit er die Aufrichtigkeit seiner Liebe zeige, obwohl er etwas Menschliches erlitten hatte, und dass er durch die Busse zur früheren Ehre zurückgekehrt sei, auf dass er das Fundament der Kirche sei » ([2]). Hier scheint Dionysius seine vorher gegebene Exegese von Matthäus 16, 18 vergessen zu haben.

Auch sonst wird von den späteren Jakobiten der klassische Text durchweg in dem Sinne gedeutet, dass die Person des Petrus der Felsen ist, auf dem Christus seine Kirche baut. So schreibt Michael der Grosse: Christus « sagte zu dem Auserwählten und zum Haupt der Apostel, zu Petrus: ' Du bist ein Fels, und auf ihm werde ich meine Kirche bauen ' » ([3]). Bar Hebraeus bezieht in seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium den klassischen Text ganz klar auf die Person des Petrus: « Du bist Petrus, ein Fels, und auf diesem Kephas, auf dir, will ich meine Kirche bauen » ([4]). Im gleichen Sinne spricht er im Kommentar zu Lukas: « Du bist in der Tat der Fels, und auf dir will ich meine Kirche bauen und ich will dir die Schlüssel des Himmels geben » ([5]). Auch in seinem theologischen Hauptwerk, dem « Kandelaber des Heiligtums » erklärt er den Text im selben Sinne: « Simon wird gewürdigt, ein Fels zu sein, auf dem die Kirche gebaut ist » ([6]).

Auch die Schlüsselübergabe an Petrus wird gedeutet als Übertragung einer besonderen Gewalt in der Kirche. Dionysius Bar Ṣalibi freilich schwächt auch diesen Text ab, indem er sagt: « Durch Simon also gab er allen orthodoxen Priestern die Vollmacht » ([7]). Die Schlüsselgewalt ist also gar nichts Besonderes. Michael der Grosse spricht von der Autorität des hl. Petrus, dem der Erlöser

([1]) SEDLACEK, *In Apoc.* S. 103.
([2]) VASCHALDE, *In Evangelia* II (1) S. 174.
([3]) CHABOT II S. 384.
([4]) EARDLEY, *Comm. on the Gospels* S. 42.
([5]) Ebenda S. 130.
([6]) *Candelaber*, Fund. VI, Kap. 2, Vat. Syr. 168 fol. 192 v.
([7]) SEDLACEK, *In Evangelia* S. 282.

sagte: « Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben » (1). Bar Hebraeus schreibt in seiner Chronik: « Unser Erlöser setzte das neue Hohepriestertum ein, da er den Petrus zum Haupt der Apostel machte und ihm die Schlüssel des Himmelreiches gab » (2). Theodor Bar Wahbun sagt in einem Brief an den Patriarchen Michael: « Simon, das Oberhaupt der Jünger, hat die Führerstellung in der Apostelklasse nicht an sich gerissen, bis er mit den Schlüsseln betraut wurde und jenes Wort hörte: 'Weide mir meine Schafe!'. Also ist es auch nicht möglich, dass dein schwacher und träger Knecht mit dem Hirtenamt betraut werde, bis er die Schlüssel von deinen Händen, wie Simon von Christus, erhalten habe » (3). Derselbe Bar Wahbun betont, dass dem Petrus zwar mit den Schlüsseln Gewalt gegeben sei, dass er sie aber nicht willkürlich ausüben dürfe, da ihm mit den Schlüsseln auch Gebote gegeben worden seien (4).

Den klassichen Text bei Johannes 21, 16-17: « Weide meine Lämmer, weide meine Schafe! », erklärt Moses Bar Kepha in seinem Kommentar zu den Mysterien der Weihe sehr klar im Sinne einer dem Petrus verliehenen Obergewalt über alle Häupter der Kirche: « Die Lämmer sind die Hirten und Führer der Kirche, über die Simon als Haupt und Führer vom Herrn eingesetzt wurde. Die Schafe sind die gläubigen Menschen » (5).

Petrus übt denn auch tatsächlich nach der Auferstehung des Herrn das Amt des Oberhauptes der Gesamtkirche aus. Es sei zunächst auf den oben schon zitierten Text bei Dionysius Bar Ṣalibi verwiesen, aus dem hervorgeht, dass Petrus nach der Auferstehung tatsächlich das Fundament der Kirche war. (Siehe oben S. 139) Derselbe Bar Ṣalibi kommentiert den Text aus der Apostelgeschichte (12, 5): « Als Simon im Gefängnis verwahrt wurde, betete die Kirche unablässig für ihn »: « Das heisst alle baten, dass er befreit werde, weil er das Haupt aller war. So glaubten sie, dass wenn er am Leben bleibe, das für sie selbst Sicherheit bedeute » (6). Bar Hebraeus nennt den hl. Petrus den « Hohenpriester des Neuen Testamentes » (7). Gerade

(1) CHABOT II, S. 196.
(2) ABBELOOS I S. 31.
(3) GERBER S. 49.
(4) GERBER S. 31.
(5) HANDSCHRIFT CHARFET 4/1 S. 372.
(6) SEDLACEK, *In Apoc.* S. 63.
(7) ABBELOOS I S. 31.

aus diesem Text geht auch hervor, dass das Amt des Petrus nicht bloss diesem persönlich verliehen wurde, sondern dass es in der Kirche fortdauern sollte. « Unser Erlöser setzte das neue Hohepriestertum ein, da er den Petrus zum Haupt der Kirche machte und ihm die Schlüssel des Himmelreiches gab » (1).

Fortleben des Primates des hl. Petrus in der Kirche.

Das Hohepriestertum des Neuen Testamentes, also der Kirche, ist mit der Amtsübertragung an Petrus eingesetzt. Das Amt dauert also in der Kirche fort, freilich nach den Jakobiten nicht in einer einzigen Person, sondern in den Patriarchen, in allen rechtgläubigen Bischöfen, ja in allen Priestern. Theodor Bar Wahbun sagt in einem Briefe an den Patriarchen Michael, der Patriarch des apostolischen Stuhles von Antiochien sei wie Petrus und Paulus mit den Schlüsseln betraut (2). Bemerkenswert ist hier, dass die Schlüsselgewalt auch dem hl. Paulus zugeschrieben wird. Moses Bar Kepha erklärt die Überreichung des Hirtenstabes im Ritus der Patriarchenweihe als Übertragung der Gewalt des Petrus: « Wenn er den Hirtenstab nimmt, (so heisst das), dass unser Herr zu ihm sagt, wie er allein zu Petrus gesagt hat: ' Kehre zurück und stärke deine Brüder ', weil du Kephas bist. Und durch diese Worte machte er ihn zum Haupt seiner Genossen » (3). Georg der Araberbischof spricht allgemein den Grundsatz aus, dass die den Aposteln verliehenen Vollmachten in der Kirche weiterleben. « Die Verheissungen Christi unseres Gottes, welche auf seine Apostel Bezug hatten und ausser ihnen zugleich auch auf die Oberpriester und Priester nach ihnen – selbstverständlich nur auf die, welche durch ihren apostolischen Glauben und ihre tadellose Lebensführung leuchten ». In diesem Zusammenhang zitiert er die Stelle bei Johannes 20, 22: « Empfanget den Hl. Geist ! Wenn ihr jemand die Sünden vergebt usw. » und Matthäus 18, 18: « Alles, was ihr auf Erden binden werdet usw. » (4). Moses Bar Kepha schreibt in seinem Traktat über das Myron: « Nur mit Erlaubnis des Bischofs wird das Myron gegeben, weil er die Schlüssel des Pe-

(1) Ebenda.

(2) Gerber S. 39.

(3) Handschrift Charfet 4/1 S. 373, *Kommentar zu den Mysterien der Weihe*.

(4)Ryssel S. 74.

trus hält und die Schätze dem, der will, öffnet » ([1]). Nach Michael dem Grossen kommt ganz allgemein den rechtgläubigen Bischöfen die Autorität des hl. Petrus zu, dem der Herr sagte: « Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben ». Das gleiche gilt von der Gewalt zu binden und zu lösen ([2]). (In dem oben schon zitierten Text bei Dionysius Bar Ṣalibi wird sogar allen orthodoxen Priestern die Vollmacht Petri zugeschrieben, die dieser durch die Schlüsselübertragung erhielt. (Siehe oben S. 139) Bar Hebraeus kommentiert im 6. Fundament des « Kandelaber des Heiligtums » das über das Priestertum handelt, den Ritus der Bischofsweihe. Bei dieser Weihe wird das Evangelium von der Berufung des Petrus zum Haupt der Apostel gelesen. Dadurch wird angedeutet, dass der Bischof wie Petrus « ein Fels sein soll, auf dem die Kirche gebaut ist » ([3]).

Hier ist der schwache Punkt in der Lehre der Jakobiten über den Primat des hl. Petrus und seine Fortdauer in der Kirche. Die einzigartige Stellung des hl. Petrus, dass er allein Fundament der Kirche ist und ihm allein die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut wurden, dass er allein zum höchsten Hirten der Herde Christi berufen wurde, ist nicht genügend klar erkannt. So wird die Notwendigkeit eines einzigen Oberhauptes der Gesamtkirche nicht einsichtig. Wenn die Jakobiten auch ganz allgemein zugeben, dass der hl. Petrus die Kirche von Rom gründete und dort den Martertod erlitt, so folgern sie doch nicht, dass dem Bischof von Rom als seinem Nachfolger die Vollgewalt in der ganzen Kirche zukommt.

Der hl. Petrus, Gründer der römischen Kirche.

Nach Georg dem Araberbischof waren « Petrus und Paulus in Antiochien und in Rom » ([4]). Michael der Grosse sagt vom hl. Petrus: « Er zog nach Rom, um zu predigen, wo er 25 Jahre lang Bischof war. Im Jahre 13 des Nero wurde er mit dem Martyrium gekrönt » ([5]). Dionysius Bar Ṣalibi schreibt in seinem Kommentar zu Markus: « Petrus lehrte die Römer, erbaute eine Kirche, die er lange Zeit hindurch regierte... Nachdem Petrus die Kirche von Rom 25 Jahre

([1]) Handschrift C fol. 127 v.
([2]) Chabot II S. 196.
([3]) Vat. Syr. 168 fol. 192 v.
([4]) Ryssel S. 58.
([5]) Chabot I S. 146, vgl. auch S. 156; III S. 429.

lang geleitet hatte und Nero befohlen hatte, ihn mit dem Kopf nach unten zu kreuzigen, setzte man an seiner Stelle den Elianis (Linus) als Bischof ein » (1). Derselbe Autor bezeugt in seinem Traktat gegen die Melkiten, dass Petrus und Paulus in Rom begraben seien (2). Johannes X. erwähnt in einem seiner Briefe, dass Petrus in Rom als Bischof tätig war (3). Bar Hebraeus berichtet in seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium vom hl. Petrus: « Er lehrte ein Jahr in Antiochien und gründete dort eine Kirche. Dann ging er nach Rom und predigte dort 27 Jahre. Als Paulus zu ihm kam, entstand ein Tumult in Rom, und Nero befahl, dass beide getötet würden. Petrus bat, dass er mit dem Kopf nach unten gekreuzigt werde, damit er so die Füsse seines Herrn küssen möge » (4). Aber die Folgerung aus der Tatsache, dass Petrus, das Fundament der Kirche, der Inhaber der Schlüsselgewalt, in Rom starb, dass nämlich seine Vollmacht im Bischof von Rom fortlebt, ziehen die Jakobiten nicht.

Bereitschaft zur Anerkennung des Primates des Papstes bei den Jakobiten.

Sobald sie aber mit lateinischen Missionaren in Kontakt kommen, finden sie keine übermässige Schwierigkeit, diese Folgerung anzuerkenen. Der Patriarch Ignatius David al-Khaišumi z. B. schreibt im Jahre 1246 einen Brief an den Papst, in dem er ihn nennt: « Vater der Väter, Inhaber des Stuhles des hl. Petrus, des Fürsten der Apostel, dem die Schlüssel des Himmelreiches gegeben sind, der das Fundament der Kirche ist ». Der Papst ist ihm « allgemeiner Vater und allgemeiner Herr ». Die Römische Kirche ist « die Mutter aller andern und ihr Haupt » (5). Der jakobitische Bischof Dionysius von Tabriz schreibt im Jahre 1302 einen Brief an den Papst Bonifatius VIII., in dem er den Papst anredet als « Leiter der heiligen

(1) VASCHALDE, *In Evangelia* II (1) S. 138, 141.
(2) MINGANA, *Gegen die Melkiten* S. 42.
(3) ROC 1912 S. 192.
(4) EARDLEY, *Comm. on the Gospels*, S. 27, vgl. BAR HEBRAEUS, *Chronik*, ABBELOOS I S. 35.
(5) A. HAYEK, *Le relazioni della Chiesa siro-giacobita colla Santa Sede dal 1143 al 1656*. (Doktorarbeit vorgelegt beim Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, 1936, noch unveröffentlicht). S. 21/22.

Vorsteher, Vater der Väter, Hirt der Hirten, Fürst der Fürsten, erster unter den Prälaten, ein zweiter Petrus, Haupt der Gläubigen» [1]. Der Patriarch Ignatius Nemat Allah erkennt in einem Brief an Papst Pius IV. vom 15. VIII. 1563 diesen als Nachfolger des hl. Petrus und Statthalter Christi an [2].

Die Schwierigkeit der Union mit den Jakobiten lag nicht in der Anerkennung des Primats, sondern anderswo. Als der Päpstliche Nuntius Leonardo Abel im Jahre 1583 in den Orient ging, um dem jakobitischen Patriarchen Ignatius David Šah, der bereits als katholisch galt, das Pallium zu bringen, zeigte sich dieser ohne weiteres geneigt, den Papst als Oberhaupt der Kirche anzuerkennen, erklärte aber, es sei ihm unmöglich, das Konzil von Chalcedon anzunehmen und den Dioscorus als Häretiker zu verdammen. Daran scheiterten die Unionsverhandlungen [3]. Die Wiedervereinigung bedeutete für die Jakobiten die Verleugnung ihrer ganzen Vergangenheit. Das ist die eigentliche Schwierigkeit, nicht die Anerkennung des Papstes. Bei den jakobitischen Autoren finden sich alle Elemente der Lehre vom Primat, die konsequent durchgedacht zur Anerkennung der Vorrangstellung des Papstes führen müssen.

Die monophysitische Kirche die allein wahre Kirche Christi?

Die Überzeugung, dass das Konzil von Chalcedon und der Tomus Leonis häretisch seien, ist wohl der Hauptgrund, weshalb die Jakobiten nicht zu Annahme des Primates kamen. Die Anhänger des Konzils sind Häretiker und deshalb der wahren Kirche fern. Die echte Kirche beschränkt sich in der Folgezeit auf die Monophysiten, also das jakobitische Patriarchat von Antiochien, das koptische von Alexandrien mit der von ihm abhängigen äthiopischen Kirche und die armenische Kirche, die aber manchmal auch, wegen des Julianismus, als häretisch angesehen wird. Diese Kirchen sind untereinander vollkommen unabhängig. Ihre Einheit besteht in der Gemeinsamkeit des Glaubens und in der Liebe. Eine gemeinsame Autorität existiert nicht. Sie stehen in «Communio» untereinander. Das genügt. Das

(1) Ebenda S. 41. Der Brief ist veröffentlicht in *Archiv. Francisc. Hist.* 1925, S. 351-355.

(2) Hayek S. 112-114.

(3) Hayek S. 174 ff.

Wesentlich für die Communio ist die Gemeinsamkeit des Glaubens. Dionysius Bar Ṣalibi kommentiert die Stelle im 1. Johannesbrief (1, 3) « Habt Gemeinschaft mit uns ! »: « Das heisst: habt teil an uns, nämlich glaubend an den Sohn wie auch an den Vater, wie wir zum Glauben an sie gekommen sind » (1). Der Übertritt zur echten « Communio » geschieht durch einen « Brief der Communio ». Einen solchen Brief schrieb z. B. der Patriarch Anthimus von Konstantinopel nach seinem Übertritt zum Monophysitismus dem Severus von Antiochien und dem Theodosius von Alexandrien (2). Severus und Theodosius antworteten ihm ebenso mit einem « Brief der Communio » (3). Beim Abschluss der Union zwischen Jakobiten und Armeniern im Jahre 726 wird ein « synodaler Brief » aufgesetzt. Die Union wird besiegelt durch gemeinsame Feier der hl. Eucharistie (4). Eine innere Spaltung unter den Jakobiten wird durch « systatische (sic) Friedensbriefe » beigelegt (5). Das wesentliche Zeichen der Communio ist die gemeinsame Teilnahme an der hl. Eucharistie. Michael der Grosse berichtet, wie der chalcedonische Bischof Domitian von Melitene die Jakobiten zwang, seine Kommunion zu empfangen. So wollte er sie zum Übertritt zu seiner Gemeinschaft bringen, die mit der Teilnahme an der Eucharistie ipso facto gegeben war (6). Einen ähnlichen Fall erzählt Michael bei einer Spaltung unter den Chalcedoniern. Die eine Partei zwingt Anhänger der andern, bei ihr die hl. Kommunion zu empfangen. Sie speien aber die Hostie aus dem Munde aus und treten sie mit Füssen, weil sie eben nicht zur Communio der Gegner gehören wollen (7). Im übrigen steht der Begriff der Communio bei den späteren Jakobiten nicht mehr so im Vordergrund wie in den ersten Jahrhunderten (8).

Die Monophysiten allein als zur echten Communio oder zur wahren Kirche gehörig zu betrachten, musste mit der Zeit mehr und mehr problematisch werden, da diese durch die Zeitereignisse immer stärker in die Minderheit gerieten. Es musste ja auch den Jakobiten

(1) Sedlacek, *In Apoc.* S. 120.
(2) Michael, *Chronik*, Chabot II S. 214.
(3) Ebenda.
(4) Chabot II S. 496, 495.
(5) Chabot III S. 252.
(6) Chabot II S. 373, 393.
(7) Chabot III S. 99.
(8) Über den Begriff der Communio bei den frühen Monophysiten vgl. W. de Vries, *Primat, Communio und Kirche* etc. OCP 1952 S. 64 ff.

langsam aufgehen, wie unwahrscheinlich es ist, dass die überwältigende Mehrheit der Christen ausserhalb der von Christus gestifteten Kirche stehen und diese nur bei einer verschwindenden Minderheit fortleben soll. Das war aber doch die bei den Jakobiten durchaus herrschende Meinung. Am engsten verbunden war die jakobitische Kirche Syriens mit der koptischen in Ägypten. Michael der Grosse spricht von dem « Band der Einheit zwischen den Kirchen des Oriens (d. h. der bürgerlichen Diöseze « Oriens ») und den Kirchen Ägyptens » (1). Die späteren jakobitischen Schriftsteller erwähnen, wie schon gesagt, die chalcedonischen Patriarchen überhaupt nicht mehr, sondern geben nur mehr die Namen der « orthodoxen » (d. h. monophysitischen) Patriarchen von Antiochien und Alexandrien (2). Auch die Armenier werden für gewöhnlich zur wahren Kirche gezählt. Nach Michael dem Grossen leben die drei Nationen: Syrer, Ägypter und Armenier in Eintracht (3). Die Armenier galten freilich längere Zeit bei den Jakobiten als häretisch, weil sie des Julianismus verdächtig waren. Auf einer Synode im Jahre 726 wurde jedoch festgestellt, dass dieser Verdacht nicht zu Recht bestand, und die Union zwischen beiden Nationen wurde abgeschlossen (4). Zum Zeichen der Einheit tauschten die Patriarchen von Antiochien und Alexandrien bei der Neuwahl eines der beiden jedesmal Glaubensbekenntnisse aus, um so ihre Einheit im Glauben zu bezeugen (5). Der neugewählte Katholikos der Armenier Krikoros lud den jakobitischen Patriarchen Michael den Grossen und verschiedene jakobitische Bischöfe ein, bei seiner Weihe als Mitkonsekratoren zu fungieren (6). Bisweilen galten aber die Armenier auch nach Vollzug der Union noch als Häretiker. Dionysius Bar Ṣalibi hat einen eigenen Traktat gegen die Armenier geschrieben, in dem er ihnen vorwirft, sie hätten die häretischen Ansichten des Julianus angenommen (7). Dionysius polemisiert gegen ihre Gebräuche und behauptet, sie hätten nicht einmal das Priestertum, weil sie es von der toten Hand des Gregor empfingen (8). Er spielt hier auf die Gewohneit an, bei der Bischofs-

(1) CHABOT II S. 341.
(2) CHABOT II S. 486.
(3) CHABOT III S. 226.
(4) CHABOT II S. 495.
(5) CHABOT III S. 331.
(6) CHABOT III S. 354.
(7) MINGANA, *Gegen die Armenier*, S. 8, 64.
(8) Ebenda S. 56, 64.

weihe die Reliquie der Hand des hl. Gregor des Erleuchters aufzulegen.

Jedenfalls sind die andern, die Nestorianer und Chalcedonier, Häretiker und werden als solche von den Jakobiten bekämpft. Michael der Grosse schreibt: « Es gab in Syrien und Armenien ebenso wie in Palästina und Ägypten ausser dem Patriarchen und den Bischöfen unserer Nation, unserer Brüder, der Ägypter und der Armenier auch die der chalcedonischen Griechen, die, so viel sie konnten, diese drei Nationen verwirrten. Die Orthodoxen hatten gegen die Chalcedonier zu kämpfen und ebenso gegen deren Brüder, die Nestorianer, die in Persien und Syrien lebten» (1). Michael nennt auch die Franken « heterodox », obwohl er ihnen recht günstig gesinnt ist (2). Dionysius Bar Ṣalibi sagt in seinem Traktat gegen die Melkiten, dass die Gegner die Jakobiten als Häretiker bezeichneten. Deshalb nennen auch die Jakobiten ihrerseits die andern « Chalcedonier Nestorianer und Häretiker » (3). Das war jedenfalls die offizielle Einstellung der jakobitischen Kirche.

Es fehlte aber, wie es scheint, nicht an Leuten, denen diese rigorose Haltung nicht gefiel und die nicht die übergrosse Mehrheit aller Christen als Häretiker verdammen und aus der wahren Kirche ausgeschlossen wissen wollten. Dionysius Bar Ṣalibi polemisiert in seinem Traktat gegen die Melkiten gegen solche Leute, bringt ihre Gründe vor und sucht sie zu entkräften. Der in seinem Glauben an die alleinseligmachende monophysitische Kirche wankend gewordene Jakobit sagt: « Warum sollen wir mehr Wahrheit haben als alle andern? Wir stimmen nicht mit ihnen überein in der Angelegenheit der zwei Naturen. Aber wir sollten sie nicht verwerfen und sie nicht als Häretiker ansehen ». Dionysius antwortet mit der Gegenfrage: « Haben die Syrer recht oder unrecht? Wenn sie unrecht haben, warum verwirfst du sie nicht vollständig? Wenn sie recht haben, warum verwirfst du die Chalcedonier nicht?... Da das Licht der Finsternis entgegengesetzt ist und die gute Gesundheit der Krankheit, so dass sie sich gegenseitig ausschliessen und nicht zusammen am selben Platz bleiben können, so ist auch der, der an zwei Naturen in Christus nach der Vereinigung glaubt, im Gegensatz zu dem, der

(1) CHABOT III S. 226.
(2) CHABOT III S. 212/213.
(3) MINGANA, *Gegen die Melkiten* S. 38.

an eine Natur des Wortes, das Fleich geworden ist, glaubt » ([1]). Der Objizient macht auch die geringe Zahl der Monophysiten geltend: « Ausser uns, den Armeniern und einigen Franken (? !) glauben alle Christen an zwei Naturen in Christus ». Dionysius antwortet: « Wenn die Griechen recht hätten, dann müssten wir unser eigenes Volk verwerfen. Ferner: es ist nicht richtig, dass nur die Syrer und Armenier eine Natur annehmen. Auch die Ägypter, Äthiopier, Nubien, Lybien, der grösste Teil von Indien (= Südarabien) nehmen den Glauben des hl. Cyrill, des hl. Dioskorus und des grossen Severus an. Sogar die Griechen gestehen, wenn man ihnen Athanasius und Cyrill vorlegt, dass sie an die eine Natur des Wortes, das Fleisch geworden ist, glauben. Die Araber und Perser des Ostens und des Südens halten auch eine Natur » ([2]).

Auch Michael der Grosse setzt sich mit der Schwierigkeit auseinander: « Die ganze Welt steht in Gemeinschaft mit der Kirche, und ihr, die ihr wenig zahlreich seid, ihr seid getrennt ! » Er weist demgegenüber auf die Tatsache hin, dass von den vielen, die nach Ägypten auszogen, nur zwei treublieben und dass zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft alle die Statue Nabuchodonosors anbeteten, nur die drei Jünglinge nicht. Michael berichtet von einem Disput zwischen dem König der christlichen Araber Ḥeret und dem chalcedonischen Patriarchen Ephrem von Antiochien. Der Patriarch macht geltend, dass man doch nicht eine Versammlung von 630 Bischöfen (des Konzils von Chalcedon) verachten und anathematisieren und die kleine Zahl der Häretiker annehmen könne. Darauf sagt Ḥeret: Eine kleine Ratte in einem grossen Topf mit Fleisch ruiniert alles. Das ganze Fleisch ist nicht mehr zu gebrauchen. So war es auch in Chalcedon. Alle haben den Tomus Leonis angenommen, der einer infizierten Ratte gleicht ([3]).

In der Praxis war jedoch Michael der Grosse recht weitherzig. Insbesondere zu den Franken unterhielt er gute Beziehungen. Er lobt sie wegen ihrer Toleranz. Sie versprachen dem Herrn, wenn er ihnen Jerusalem gebe, mit allen christlichen Konfessionen in Frieden zu leben und den verschiedenen Riten, die Christus bekennen, die Kirchen und Klöster zu lassen ([4]). Die Franken sind zwar mit

([1]) Ebenda S. 27.
([2]) Ebenda S. 26/27.
([3]) CHABOT II S. 246/47.
([4]) CHABOT III S. 183.

den Griechen, was die Zweiheit der Natur angeht, einig. Aber im Unterschied zu den Griechen — das hebt Michael lobend hervor — machen sie den andern Konfessionen wegen ihres Glaubens keine Schwierigkeit und drängen nicht darauf, « zu einer einzigen Formel zu kommen bei allen Völkern und allen Zungen der Christen. Sie sehen vielmehr alle jene als Christen an, die das Kreuz verehren, und zwar ohne weitere Untersuchung und Prüfung ». Nur die bösen, häretischen Griechen verfolgen die andern (1). Michael wurde sowohl in Jerusalem wie in Antiochien von den dortigen lateinischen Patriarchen mit allen Ehren empfangen (2). Er lehnte jedoch eine Einladung des Papstes zum Laterankonzil ab (3). Michael berichtet über eine im Jahre 1143 in Jerusalem unter Vorsitz des päpstlichen Legaten abgehaltene Synode, auf der Armenier und Syrer ein Glaubensbekenntnis vorlegten, das als orthodox anerkannt wurde. Die Syrer leisteten auf Verlangen auch einen Eid, dass dies wirklich ihr Glaube sei (4).

Auch zur Zeit des Bar Hebraeus waren die Beziehungen der Jakobiten mit den andersgläubigen Christen gut. Er berichtet in seiner Chronik, wie er selbst in Bagdad vom nestorianischen Katholikos mit allen Ehren aufgenommen wurde. Die Nestorianer kamen sogar zur Kirche der Jakobiten, um der Myronweihe beizuwohnen (5). Der Fortsetzer der Chronik des Bar Hebraeus erzählt, wie der nestorianische Katholikos Jaballaha zum Leichenbegängnis des Bar Hebraeus (1286) verschiedene Bischöfe schickte. Auch die Armenier und Griechen nahmen daran teil. Nestorianer, Griechen und Armenier beteten sogar das Totenoffizium für den verstorbenen jakobitischen Maphrian (6).

Der Patriarch Johannes X. (1064-1073) beruft sich in seinem Brief an den armenischen Katholikos für die Gewohnheit, Weihnachten und Epiphanie getrennt zu feiern, auf den allgemeinen Brauch, « der in der katholischen Kirche aller Völker angenommen ist » (7). Er scheint also alle diese Völker als zur katholischen Kirche gehörig zu betrachten.

(1) Chabot III S. 222.
(2) Chabot III S. 332.
(3) Chabot III S. 377.
(4) Chabot III S. 255/56.
(5) Abbeloos II S. 435.
(6) Ebenda S. 473. 475.
(7) Nau ROC 1912 S. 189; vgl. Bar Hebr. *Chronik*, Abbeloos II S. 91.

Häretiker und Schismatiker ausserhalb der wahren Kirche?

Aus einer solchen konzilianten Haltung gegenüber andern Konfessionen, die wir manchmal bei den Jakobiten beobachten können, folgt aber in keiner Weise, dass sie Häretikern gegenüber milde Auffassungen vertreten. Häretiker werden aus der Kirche ausgeschlossen, mit dem Anathem belegt. Jakobus von Edessa berichtet in einem seiner Briefe, dass der Häretiker Bardesanes aus der Kirche der Orthodoxen von Edessa vertrieben wurde (1). Nach Michael dem Grossen sind Häretiker « der Kirche fremd » (2). Im Nomokanon des Bar Hebraeus heisst es mit Berufung auf Cyprian: « Ein Häretiker darf das Myron nicht weihen, denn er hat keinen Altar noch Kirche » (3). Häretiker werden exkommuniziert. Bar Hebraeus berichtet z. B. in seiner Chronik, das Arius durch den Bischof Petrus von Alexandrien mit dem Anathem belegt wurde (4). Zurückkehrende Häretiker müssen von der Exkommunikation losgesprochen werden. Dionysius von Tellmaḥre berichtet in seiner Chronik, wie ein sterbender, zu den Chalcedoniern abgefallener Bischof einen orthodoxen Bischof oder Priester suchen lässt, um ihn zu absolvieren. Da er keinen findet, bittet er, wenigstens einen orthodoxen Bruder zu suchen. Aber auch ein solcher ist nicht zu haben. So stirbt er ratlos ohne Absolution (5). Das Anathem bedeutet wirklich Ausschluss aus der Kirche. In seinem Traktat gegen die Melkiten antwortet Dionysius Bar Ṣalibi auf den Einwand: « Mein Herz erlaubt mir nicht, irgend jemand zu anathematisieren, nicht einmal Nestorius und seine Genossen. Wenn ich sie nicht annehme, dann nur, weil sie fremd sind und verworfen von der Kirche Gottes ». Dagegen sagt Dionysius: « Du widersprichst dir selbst. ' Anathem ' ist eine Trennung von Gott. Wenn du sie von der Kirche trennst und sie verwirfst und denunzierst, dann anathematisierst du sie » (6).

Häretische Bischöfe und Priester haben, weil von der Kirche getrennt, keinerlei Vollmacht. Nach Georg dem Araberbischof sind die Verheissungen Christi an die Apostel nur auf *die* Oberpriester

(1) NAU, *Lettres* S. 87.
(2) CHABOT II S. 257, vgl. 299.
(3) MAI, *Nomocanon* t. I, Kap. 3, sect. 1 S. 16.
(4) ABBELOOS I S. 67.
(5) CHABOT II S. 364 (MICHAEL, *Chronik*).
(6) MINGANA, *Gegen die Melkiten*. S. 38.

und Priester übergegangen, die durch ihren apostolischen Glauben leuchten (1). Michael der Grosse sagt: « Wer den Glauben des Petrus verdirbt, hat die Autorität dessen verloren, dem unser Erlöser gesagt hat...: ' Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben ' » (2). Demselben Autor zufolge halten die häretischen Bischöfe « illegitim die Diözesen » (3). Die Jakobiten ziehen häufig aus dem richtigen Prinzip, dass die häretischen Bischöfe und Priester illegitim sind, die zu weit gehende Folgerung, dass die von ihnen gespendeten Sakramente ungültig seien. Wir haben hierüber anderswo schon ausführlich gehandel (4). Michael der Grosse z. B. bezeichnet Taufe und Weihe der Häretiker als ungültig (5). Bar Hebraeus bringt in seinem Nomokanon das Grundprinzip des hl. Cyprian: « Es gibt nur eine Taufe und sie ist in der katholischen Kirche » (6). Dionysius Bar Ṣalibi lehnt dagegen die unterschiedslose Wiedertaufe aller Häretiker ab (7). Michael der Grosse berichtet, wie man über die Frage stritt, ob die Chalcedonier, die sich « bekehren », wiedergeweiht werden müssten. Er selbst ist der Auffassung, dass sie das Priestertum verloren haben und deshalb von neuem zu weihen sind (8).

Häretiker werden für gewöhnlich ohne weiteres als mala fide angesehen. Sie sind schlechte Menschen, die man nicht lieben kann. Jakob von Edessa schreibt in seiner Kanonessammlung: « Unsern Herrn zu lieben und seine und der Apostel Gebote zu halten und einen Häretiker zu lieben und mit ihm Gemeinschaft zu pflegen, das geht unmöglich zusammen » (9). Georg der Araberbischof sagt in einem seiner Briefe: « Denen aber wird nicht vergeben, die im Irrglauben und in der Unkenntnis der Wahrheit leben und handeln » (10). Michael der Grosse erzählt, wie der Häretiker Marcion zum hl. Polykarp kommt und ihn fragt: « Kennst du mich? ». Die Antwort lautet:

(1) Ryssel S. 74.
(2) Chabot II S. 196.
(3) Chabot II S. 123.
(4) Vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rom 1940, S. 70 ff.
(5) Chabot II S. 265.
(6) Mai, *Nomocanon* t. I, Kap. 2, sectio I S. 12.
(7) Mingana, *Gegen die Armenier*. S. 37.
(8) Chabot II S. 263.
(9) Kayser S. 28.
(10) Ryssel S. 77.

« Ich kenne dich als den Erstgeborenen Satans ! » (¹). Derselbe Autor berichtet, dass der Bischof Antiochus sich nicht von einem arianischen Bischof weihen lassen wollte. Er erklärt: « Da sei Gott vor, dass ich die Handauflegung empfange von dem, der die Geheimnisse, in der Gotteslästerung vollzogen, empfangen hat » (²). Michael teilt einen Brief des Säulenheiligen Simeon an den Kaiser Leo mit, in dem es heisst: « Die Kirche Gottes ist verwirrt durch die Neuerung und den Irrtum von unvernünftigen und verfluchten Häretikern » (³). Derselbe Michael schreibt: « Die Bischöfe, die den wahren Glauben verlassen hatten, indem sie den irdischen Kaisern gehorchten, wussten sehr wohl, dass sie die Hoffnung des ewigen Lebens verloren hatten, weil sie den wahren Glauben verleugneten » (⁴).

Da die Häretiker als mala fide vorausgesetzt werden, wird ohne weiteres angenommen, dass sie ewig verloren gehen. Michael sagt von dem chalcedonischen Patriarchen Paulus von Antiochien: « Er ging zur Hölle, die dem Satan, seinem Meister bestimmt ist » (⁵). Das Andenken der Häretiker wird verflucht. Von dem in Konstantinopel verstorbenen Papst Agapet sagt Michael: « Sein Andenken sei verflucht ! » (⁶). Ja schon die blosse Gemeinschaft mit den Häretikern führt zur Hölle: « Wer Gemeinschaft mit den Häretikern hat, wird des Paradieses verlustig gehen » (⁷). Vor allem ist die communicatio in sacris mit den Häretikern unbedingt zu meiden. Der monophysitische Kaiser Anastasius befahl, dass niemand aus der Hand des rechtgläubigen Patriarchen Mazedonius die hl. Kommunion empfange (⁸). Michael berichtet, wie monophysitische Bischöfe mit den Diophysiten gemeinsam kommunizierten, dabei aber die Synode von Chalcedon verfluchten. Sie bereuen aber sofort bitter, dass sie mit den Häretikern kommuniziert haben (⁹). Bar Hebraeus sagt in seinem Nomokanon mit Berufung auf Johannes von Tella: « Vor der

(¹) Chabot I S. 178.
(²) Chabot I S. 296.
(³) Chabot II S. 92.
(⁴) Chabot II S. 123.
(⁵) Chabot II S. 179.
(⁶) Chabot II S. 203.
(⁷) Chabot II S. 210. Mit Berufung auf den hl. Basilius gesagt in einem Brief des Patriarchen von Konstantinopel Anthimus an Severus von Antiochien.
(⁸) Michael, *Chronik*, Chabot II S. 165.
(⁹) Chabot II S. 301-302.

Opfergabe der Häretiker müssen wir fliehen wie vor tödlichem Gift » (1). Umgekehrt dürfen die Orthodoxen den Häretikern die hl. Kommunion nicht reichen. Jakob von Edessa verbietet in seinen Kanones orthodoxen Geistlichen, den Häretikern die hl. Kommunion zu geben (2). Kaiser Heraklius wollte in Edessa in der Kirche der Monophysiten die hl. Kommunion empfangen. Der Metropolit Isaias wies ihn jedoch zurück und erklärte: « Wenn du nicht schriftlich das Konzil von Chalcedon und den Tomus Leonis anathematisierst, so lasse ich dich nicht die Geheimnisse berühren ». Heraklius war darüber so erbost, dass er die Kirche den Chalcedoniern gab (3). Selbst für verstorbene Häretiker darf man nicht das hl. Opfer darbringen. Georg der Araberbischof sagt dazu: « Für die aber — es handelt sich um Verstorbene —, welche in Irrtum und Unglauben gehandelt haben, dürfen selbstverständlich die Oberpriester und Priester nicht beten, noch für sie Gaben von Gott erbitten und für sie Gedächtnisfeiern und Liturgien veranstalten » (4). Bar Hebraeus bezeichnet es in seinem Nomokanon als unpassend, für die verstorbenen Häretiker das Opfer darzubringen (5).

Die Rechtgläubigen dürfen von den Häretikern überhaupt die Sakramente nicht empfangen. Von dem Bischof Antiochus, der sich von einem arianischen Bischof nicht weihen lassen wollte, war oben schon die Rede. (S. 152) Michael der Grosse berichtet folgendes vom Kaiser Theodosius: Er liess sich, da er schwer krank geworden war, in Thessalonich vom Bischof der Stadt, Akilos, taufen; erkundigte sich aber erst genau, ob dieser nicht etwa Arianer sei (6).

Selbst die bürgerliche Gemeinschaft mit den Häretikern ist nach Möglichkeit zu meiden. Nach Jakob von Edessa darf ein orthodoxer Einsiedler auch dann nicht einen häretischen sich zum Freund wählen, wenn kein orthodoxer in der Nähe ist (7). Orthodoxe Kleriker sollen nicht mit Häretikern zusammen essen (8). Michael berichtet, dass Ḥeret, der König der christlichen Araber, mit den Häretikern

(1) Mai, *Nomocanon*, t. I, Kap. IV, sectio 3, S. 22.

(2) Kayser S. 30 N. 64. Vgl. Bar Hebr., *Nomokanon*, Mai t. I, Kap. IV, sectio 3, S. 22.

(3) Michael, *Chronik*, Chabot II S. 412.

(4) Ryssel S. 76.

(5) Mai, *Nomocanon*, t. I, Kap. VI, sectio 2, S. 39 (Eustathii).

(6) Chabot I S. 306.

(7) Kayser S. 28, N. 54.

(8) Ebenda N. 53.

zusammen nicht einmal Brot essen wollte (1). Kirchen und Klöster der Häretiker darf man nicht besuchen (2).

Trotz alledem werden die Häretiker aber doch als Christen angesehen. Dionysius Bar Ṣalibi wirft den Griechen vor, sie seien so in Bosheit versunken, dass sie behaupteten, es gebe keine Christen ausser ihnen selbst (3). Bar Hebraeus sagt in seinem Nomokanon: « Ein Christ erbt nicht von einem Nichtchristen, noch umgekehrt. Ein Orthodoxer aber und ein Häretiker können von einander erben; denn sie sind gleich im Namen eines Christen » (4). Ḥabib Ibn Ḫidma gibt den Gegnern, Nestorianern und Melkiten, zu, dass sie zum Christentum gehören wollen und es bekennen (5).

Hie und da lassen jakobitische Autoren es sogar gelten, dass ihre Gegner, die Häretiker, guten Glaubens sein können. Michael der Grosse erzählt folgenden Vorfall: Ein frommer Mann hat nach dem Tode des Kaisers Justinian eine Vision: Er sieht einen Feuerofen bereit und fragt, für wen er sei. Es wird ihm geantwortet: « Für den Kaiser Justinian, weil er durch seine Unwissenheit den Glauben verdorben hat ». Er wurde aber doch gerettet, weil er gegenüber den Armen barmherzig war und wegen der Kirchen, die er gebaut hatte (6). Hier ist hervorzuheben, dass die häretische Gesinnung Justinians mit seiner Unwissenheit entschuldigt wird und dass der Bau von Kirchen auch für die chalcedonischen Häretiker als gutes Werk gilt. Bisweilen erkennen Jakobiten an, dass Häretiker doch auch gute Menschen sein können. Von Papst Martinus, den er natürlich als Häretiker ansieht, sagt Michael der Grosse: « Alle Welt legte für seine Werke der Frömmigkeit Zeugnis ab » (7). Bar Hebraeus urteilt über den nestorianischen Katholikos Jaballaha wie folgt: « Er war ein von Natur guter Mensch, mit Gottesfurcht erfüllt, der uns und unseren Volksgenossen viel Liebe gezeigt hat » (8). Bar Hebraeus lässt deshalb auch die Möglichkeit offen, dass das für verstorbene Häretiker — eigentlich verbotener Weise — dargebrachte Opfer diesen nützlich sein könne. Er lässt es zu, dass orthodoxe Söhne für ihre häretischen

(1) CHABOT II S. 246.
(2) MAI, *Nomocanon*, t. I, Kap. I, sectio 3, S. 6.
(3) MINGANA, *Gegen die Melkiten*, S. 62.
(4) MAI, *Nomocanon* t. II, Kap. X, sectio 2, S. 92.
(5) GRAF S. 102.
(6) CHABOT II S. 281.
(7) CHABOT II S. 427.
(8) ABBELOOS II S. 453.

Eltern, falls sie nur Mitläufer, aber keine Vorsteher waren, eine Gedächtnisfeier veranstalten. Er fügt hinzu: « Ob diese vom hl. Opfer Nutzen haben oder nicht, weiss Gott allein » ([1]). Jakob von Edessa will sogar, dass die Orthodoxen sterbenden Häretikern die hl. Kommunion geben, falls kein häretischer Priester vorhanden ist ([2]). Das setzt voraus, dass der Häretiker im guten Glauben sein kann und dürfte auch darauf hindeuten, dass Jakob von Edessa solche Häretiker als doch der wahren Kirche nicht völlig fremd ansieht. Denn die Teilnahme an der hl. Eucharistie ist das entscheidende Zeichen der Zugehörigkeit zur wahren Kirche. Jakob von Edessa erlaubt auch unter Umständen, dass Orthodoxe Häretiker begraben, falls kein häretischer Priester da ist ([3]). Ebenso gestattet er, dass orthodoxe Kleriker bei einem häretischen Leichenbegängnis mitgehen, aber ohne mitzusingen. Auch umgekehrt darf man häretische Kleriker bei einem orthodoxen Leichenzug mitgehen lassen. « Das ist Sache der Menschenliebe und schadet nichts. Oft genug nützt es sogar » ([4]).

Die theoretische Haltung der Jakobiten gegenüber den Häretikern ist also rigoros. Aber in der Praxis liessen sie doch gewisse Milderungen zu, ja, wie oben schon hervorgehoben, pflegten sie sogar gute Beziehungen zu ihren « häretischen » Mitchristen. Unter Umständen verzichteten sie sogar darauf, von einem zurückkehrenden Häretiker zu verlangen, dass er die Häresiarchen anathematisiere. Michael der Grosse berichtet von einer Synode des Jahres 798, die durch den Patriarchen Cyriacus zur Wiedervereinigung julianistischer Bischöfe berufen wurde. Diese weigern sich, den Julianus zu anathematisieren. Der Patriarch verzichtet darauf, gegen den Widerstand verschiedener Bischöfe, die das Anathem gegen Julianus als notwendige Bedingung der Versöhnung ansehen. Cyriacus tadelt sie deswegen und sagt: « Wir dürfen gegen sie nicht solche Strenge walten lassen. Wir haben in der alten Kirche Beispiele für ein solches Vorangehen ». Die Union scheitert schliesslich doch. Michael führt dies auf die Eifersucht der Bischöfe zurück. Er ist also auch der Auffassung, dass man auf das Anathem hätte verzichten können ([5]).

([1]) MAI, *Nomacanon*, t. I, Kap. VI, sectio 2, S. 39, mit Berufung auf Jakob von Edessa, vgl. KAYSER S. 44.

([2]) KAYSER S. 30, N. 60. Vgl. BAR HEBR., *Nomokanon*, MAI t. I, Kap. VI, sectio 1, S. 37.

([3]) KAYSER S. 30, N. 60. Vgl. MAI a. a. O. S. 37.

([4]) KAYSER S. 30, N. 61. Vgl. MAI a. a. O.

([5]) CHABOT III S. 13-15.

Praktische Notwendigkeit veranlasste die Jakobiten also manchmal in der Frage der Behandlung der Häretiker von den rigorosen Prinzipien der Theorie abzusehen. Ganz ähnlich ist auch ihre Stellungnahme gegenüber den Schismatikern. Die Frage, was vom Schisma zu halten ist und wie Schismatiker zu behandeln sind, war für die Jakobiten sehr aktuell und brennend, da es im Lauf der Zeit bei ihnen immer wieder innere Spaltungen gegeben hat. Die Notwendigkeit, solche Spaltungen zu heilen, liess die Jakobiten nicht selten von ihren an sich strengen Prinzipien aus Opportunismus abrücken.

Die Kirche ist notwendig eine. Diese Einheit darf um keinen Preis zerrissen werden. Michael der Grosse teilt in seiner Chronik einen Brief des Bischofs Dionysius an Novatian mit, wo es heisst: « Du müsstest eher alles andere leiden, als die Kirche zu zerreissen. Das Martyrium, das man erleidet, um die Kirche nicht zu zerreissen, ist nicht weniger glorreich als das Martyrium, das man erduldet, um nicht den Götzen zu opfern... Man leidet das Martyrium für die ganze Kirche. Wenn du die Brüder überredest und zwingst, zur Einheit zurückzukehren, dann wird dein Triumph grösser sein als deine Sünde. Wenn du sie nicht überzeugen kannst, dann rette wenigstens deine Seele ! » (1).

Die Notwendigkeit der Einheit der Kirche wird am klarsten ausgesprochen, was die Einzelkirchen, sei es die Patriarchate oder die Bistümer angeht. Das ist nicht zu verwundern, da ja überhaupt die Einheit der Gesamtkirche infolge der tatsächlichen Entwicklung bei den Jakobiten mehr zurücktritt. Michael der Grosse berichtet, wie der arianische Kaiser Konstantius den Bischof Liberius von Rom ins Exil schickt und nachher ihn zusammen mit dem inzwischen eingesetzten Felix die römische Kirche regieren lassen will. Das Volk erhebt sich dagegen mit dem Ruf: « Es gibt nur einen Gott, nur einen Christus, nur einen Bischof! » (2). Als in Konstantinopel Johannes von Sirmi und Eutychius sich um den Patriarchenthron stritten, da schrieb der Archidiakon von Rom nach Konstantinopel, es könnten unmöglich zwei Männer den Titel eines Patriarchen haben. Einer müsse abgesetzt werden.

(1) CHABOT I S. 196, vgl. Bar. Hebr., *Chronik*, ABBELOOS I S. 67. Vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VI, 45, Th. MOMMSEN, *Eusebius Werke*, 2. Band, *Die Kirchengeschichte*, 2. Teil, Leipzig 1908, S. 626.

(2) CHABOT I S. 275/76.

So berichtet Michael der Grosse ([1]). Zur Zeit des Jakobus Baradaeus wurde noch zu Lebzeiten des Patriarchen Paulus von Antiochien ein anderer namens Petrus gewählt. Dieser erklärt aber selbst nachher die Wahl für antikanonisch. Es kann keine zwei Patriarchen auf demselben Stuhl von Antiochien geben ([2]). Im Jahre 752 wurde nach der Wahl des Patriarchen Georg von unzufriedenen Bischöfen ein anderer, namens Johannes von Callinice gewählt. Michael der Grosse, der dies berichtet, gibt klar zu verstehen, dass er diese zweite Wahl als völlig illegitim ansieht. Die Wähler handelten « vom Satan getrieben ». Was Johannes tat, ist vom Übel. « Er verdarb die östlichen Gegenden » ([3]). Bar Hebraeus referiert in seinem Nomokanon die Bestimmung, dass im Falle einer doppelten Wahl für den Sitz eines Patriarchen oder eines Metropoliten der zuerst Gewählte das Amt ausüben soll und der andere zurücktreten muss. Dafür bringt er Beispiele aus der Geschichte ([4]). Der Fortsetzer der Chronik des Bar Hebraeus berichtet, dass im Jahre 1495 der Patriarch Ignatius Masud von Turabdin abdankte und seinen Anhängern unter Androhung des Anathems eine Neuwahl verbot und ihnen befahl, sie sollten dem Patriarchen von Mardin als dem allein legitimen gehorchen ([5]). Die im Jahre 1292 gewählten drei Patriarchen werden allesamt als illegitim bezeichnet. Es kann eben nur einen geben ([6]).

Der Schismatiker, der sich von der legitimen kirchlichen Autorität trennt, steht damit ausserhalb der Kirche Christi. Er wird exkommuniziert, d. h. aus der Kirche ausgeschlossen. Die Synode von Reš'aina, die gegen Ende des 7. Jahrhunderts eine Spaltung innerhalb der jakobitischen Kirche beseitigte, dekretierte, dass jeder, der den Frieden nicht annehme und weiter in der Spaltung verharre, « der ganzen Kirche Christi fremd sei » ([7]). Rebellen gegen die Autorität der Kirche werden anathematisiert, müssen Busse tun und absolviert werden. Dafür bringen die jakobitischen Geschichtsschreiber viele Beispiele. Bar Hebraeus berichtet in

([1]) CHABOT II S. 309.
([2]) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II S. 346.
([3]) CHABOT II S. 525.
([4]) MAI, *Nomocanon*, t. I, Kap. VII. sectio 1, S. 40/41.
([5]) ABBELOOS I S. 847.
([6]) Ebenda S. 781.
([7]) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II S. 463.

seinem Nomokanon, wie ein Säulenheiliger, der sich gegen den Bischof auflehnt und mit Bannflüchen um sich wirft, durch den Bischof in den Bann getan wird (1). Der Patriarch Sergius anathematisiert (Ende des 7. Jahrhunderts) rebellische Bischöfe und erklärt sich nur für den Fall bereit, sie wieder aufzunehmen, dass sie um Verzeihung bitten und Busse tun (2). Der Patriarch Cyriacus (um 800) exkommuniziert den widerspenstigen Bischof Severus von Samosata. Er bekehrt sich und empfängt vom Patriarchen die Absolution. So wird der Friede wiederhergestellt (3). Auf einer Synode in Gubrin im Jahre 808 exkommuniziert der Patriarch Cyriacus zusammen mit den Bischöfen, die zu ihm halten, rebellische Bischöfe und setzt sie ab. Die Rebellen wählen ihrerseits einen Gegenpatriarchen und wagen es, den Patriarchen zu anathematisieren (4). Also: wer sich für den Vertreter der wahren Kirche hält, schliesst den aus der Kirche aus, der sich seiner Autorität nicht fügt. Nach dem Tode des Patriarchen Cyriacus kommen schismatische Laien zum Führer der schismatischen Bewegung Abîram und sagen ihm: « Wie lange sollen wir noch unter dem Anathem bleiben und von der Kirche getrennt sein? Wir sind mit dir in das Schisma eingetreten wegen des Ausdrucks: 'Das himmlische Brot brechen wir'... Da der Patriarch, der ihn streichen wollte, dahingerafft ist, wollen wir zur Kirche zurückkehren und die Anatheme, die ausgesprochen wurden, verschwinden lassen » (5). Hier geben also die Schismatiker selbst zu, dass sie sich ausserhalb der Kirche gestellt haben wegen des Streites um die Formel « panem caelestem frangimus », die der Patriarch Cyriacus aus der Liturgie entfernen wollte. Zurückkehrenden Schismatikern gibt der Patriarch Dionysius von Tellmahre die Absolution (6). Der gegen Michael den Grossen aufgestellte Gegenpatriarch Theodor Bar Wahbun wird degradiert, er bereut, kehrt zurück und wird absolviert (7).

(1) MAI, *Nomocanon* t. I, Kap. VII, sectio 10, S. 58. Vgl. KAYSER S. 45.
(2) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II S. 459.
(3) CHABOT III S. 12.
(4) CHABOT III S. 24, 25, 29, vgl. auch S. 252.
(5) CHABOT III S. 37.
(6) CHABOT III S. 47.
(7) CHABOT III S. 385.

Schismatiker werden also jedenfalls für gewöhnlich als mala fide vorausgesetzt. Sie müssen Busse tun, ihren Fehltritt eingestehen und um Absolution nachsuchen. Der Bischof Dionysius ermahnt den Novatian, zur Einheit der Kirche zurückzukehren, um seine Seele zu retten [1]. Es kann jedoch auch sein, dass sich nicht feststellen lässt, welche der streitenden Parteien recht hat. Michael der Grosse berichtet folgenden merkwürdigen Fall: Bei der Beilegung der unter dem Patriarchen Sergius ausgebrochenen Spaltung absolvieren sich zur Sicherheit beide streitenden Parteien gegenseitig [2]. Beide geben also zu, das die Gegenseite vielleicht im Recht ist, dass sie also selbst, bona fide, objektiv Schismatiker sind. Es lässt sich einfach nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Aber es braucht doch, auch für den Schismatiker bona fide, die Absolution. Denn wer sich de facto von der wahren Autorität getrennt hat, steht ausserhalb der Kirche. Hier wäre also implicite ausgesprochen, dass es Schismatiker bona fide geben kann, dass sie aber doch ausserhalb der wahren Kirche stehen.

Schismatische Amtsträger haben, weil der Kirche fremd, keinerlei Vollmachten. Da die Jakobiten zwischen Jurisdiktions- und Weihegewalt nicht klar unterscheiden, gehen sie zu weit und bestreiten dem Schismatiker überhaupt jede Gewalt. Michael der Grosse lässt rebellischer Absicht verdächtige Bischöfe einzeln unterschreiben « dass sie an dem Tage, an dem sie es wagen würden, sich gegen den Patriarchen zu erheben, dem Bischofsamt fremd würden und nicht mehr die Vollmacht hätten, die Weihe zu spenden; dass, wenn sie es dennoch wagen sollten, es zu tun, die Weihe der Kraft des Hl. Geistes beraubt sein würde » [3]. Der exkommunizerte Bischof — und jeder Schismatiker gilt als dem Anathem verfallen — kann sein Amt nicht mehr ausüben. Der Patriarch exkommuniziert den Bischof Bar Sabuni und erklärt ihm: « Du bist durch Gott exkommuniziert und von jetzt an kannst du deinen Dienst nicht ausüben noch Bischof genannt, werden » [4]. Die von dem exkommunizierten Bar Sabuni geweihten Priester weiht der Patriarch von neuem [5]. Die von einem Gegenpa-

(1) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT I S. 196.
(2) CHABOT II S. 461.
(3) CHABOT III S. 383.
(4) CHABOT III S. 194.
(5) CHABOT III S. 201.

triarchen geweihten Bischöfe werden « angebliche » Bischöfe genannt (1).

Das ist der rigorose theoretische Standpunkt der Jakobiten: Wer sich gegen die rechtmässige kirchliche Autorität empört, stellt sich damit ausserhalb der Kirche und wenn er ein Amt hat, verliert er jede Vollmacht. In der Praxis zeigten sie sich jedoch nicht selten aus Opportunismus zu Konzessionen geneigt, die eigentlich den rigorosen Prinzipien zuwiderlaufen. Um des Friedens willen, um Spaltungen zu beseitigen, muss man sich unter Umständen nachgiebig zeigen. Zur Zeit der Beilegung der Spaltung zwischen der syrischen und der ägyptischen Kirche, Anfang des 7. Jahrhunderts, schreibt der Patriarch Athanasius von Antiochien an die Bischöfe seines Patriarchates: « Wir hoffen, dass der Name eines Mannes, den wir aus Klugheit in den libellus des Glaubensbekenntnisses haben setzen müssen, euch keinen Anstoss bereiten wird. Denn wir haben gefunden, dass für den Frieden der Kirche und damit das Volk Gottes nicht geteilt und getrennt sei, unsere heiligen Väter viele solche Dinge und selbst bedeutendere getan haben. Sie haben den Namen gewisser Leute angenommen, ohne zu glauben, dass dadurch der Gemeinschaft der Orthodoxen ein Makel oder ein Flecken angetan werde » (2). Der Patriarch Georg liess einige der von dem illegitimen Gegenpatriarchen David geweihten Bischöfe im Amt, « weil die Situation Konzessionen verlangte » (3). Dionysius von Tellmahre nimmt von schismatischen Bischöfen geweihte Priester ohne Wiederweihe auf. Er bemerkt dazu: « Wir zeigten ihnen Entgegenkommen. Wir stimmten zu, sie aufzunehmen nach der Auflegung der Hände, die man bei denen vornimmt, die sich von der Häresie bekehren » (4). Aus « Entgegenkommen » verzichtet er also auf die an sich notwendige Wiederweihe.

Ein Schismatiker verdient zwar an sich kein kirchliches Begräbnis. Aber aus Entgegenkommen lässt man es ihm bisweilen doch zuteil werden. Der rebellische Bischof Abdun stirbt. Der Patriarch versammelt die Bischöfe und sie halten dem Rebellen Exequien und sprechen das Gebet der Absolution über ihn, indem sie sagen: « Er hat zwar vom Ehrgeiz sich hinreissen lassen und

(1) Chabot III S. 25.
(2) Chabot II S. 397.
(3) Chabot III S. 3.
(4) Chabot III S. 92.

hat die hl. Kanones mit Füssen getreten. Aber da er sich nicht vom wahren Glauben getrennt hat, so passt es sich, dass wir beten und Mitleid haben wie mit einem Sünder » (¹).

Die Spaltungen waren in der monophysitischen Kirche so häufig, und die Notwendigkeit sie zu beseitigen war oft so dringend, dass man mit den starren Prinzipien in der Praxis nicht durchkam. Die Jakobiten trugen deshalb kein Bedenken, in der Praxis milder voranzugehen, als es nach den Grundsätzen eigentlich hätte sein sollen. Man hat oft den Eindruck, dass bei einer Spaltung beide streitenden Parteien als zu wahren Kirche gehörig behandelt werden. Der Friede wird hergestellt durch Verhandlungen wie zwischen Gleichberechtigten, nicht durch reumütige Rückkehr des schuldigen Schismatikers, der sich gegen die rechtmässige Autorität aufgelehnt hat, zur einen wahren Kirche. Besonders vom Ende des 13. Jahrhunderts an war die jakobitische Kirche vielfältig gespalten. Es gab Patriarchen in Mardin, Melitene, Cilicien, Turabdin, Damaskus. Diese Spaltungen werden als illegitim und als Schisma bezeichnet (²). Trotzdem scheint es, dass die verschiedenen rivalisierenden Patriarchen sich gegenseitig als zur wahren Kirche gehörig anerkennen. Der Patriarch Aziz von Turabdin lädt den Patriarchen Chalif von Mardin ein, bei der durch ihn selbst vollzogenen Myronweihe zu assistieren. Dieser lädt nachher den Patriarchen von Turabdin zur gleichen Zeremonie ein (³). Es war ja auch im Grunde nicht einzusehen, wenn die einzig wahre monophysitische Kirche in voneinander unabhängige Patriarchate geteilt sein konnte, warum dann in der syrischen Kirche eine weitere Aufteilung so unbedingt unmöglich sein sollte. Als die östlichen Jakobiten zur Zeit des Patriarchen Dionysius von Tellmahre sich selbständig machen wollten, wiesen sie denn auch ausdrücklich auf das Beispiel der ägyptischen Kirche hin. Der Maphrian Dionysius von Tagrit strebte nach dem Titel « Katholikos ». Er machte geltend: « Warum sollen wir nicht unabhängig sein wie Ägypten ? Denn wir sind gleich an Würde » (⁴). Für gewöhnlich wird aber doch, wie schon gesagt, eine innere Spaltung unter den Jakobiten selbst als durchaus nicht sein sollend angesehen. Trotzdem geschieht die

(¹) CHABOT III S. 189/90.
(²) BAR HEBR., *Chronik*, ABBELOSS I S. 781, 827, II S. 415.
(³) ABBELOOS I S. 835.
(⁴) CHABOT III S. 47.

Beseitigung einer Spaltung oft genug durch Verhandlungen wie zwischen völlig Gleichberechtigten. Schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts schaffte Bischof Alexander von Antiochien ein Schisma zwischen den Orthodoxen aus der Welt, das 45 Jahre gedauert hatte. Von Busse, Rückkehr zur wahren Kirche und Absolution ist nicht die Rede. Alexander zieht einfach eines Tages zusammen mit seinem ganzen Klerus zur Kirche der Gegner und führt sie unter Gesang von geistlichen Hymnen zu seiner Kirche. So wird die ganze Herde wieder eins (1). Ein klassisches Beispiel für Aufhebung einer Spaltung, die wirklich als Schisma empfunden wird, durch Verhandlungen wie zwischen Gleichberechtigten, die offenbar beide als zur wahren Kirche gehörig angesehen werden, ist der Friedensschluss zwischen den beiden monophysitischen Patriarchaten von Antiochien und Alexandrien um 615. Man setzt sich friedlich zusammen und bespricht alle strittigen Punkte, um das Schisma aus der Welt zu schaffen, wie es ausdrücklich heisst (2). « Die hl. Kirche der Orthodoxen » findet so ihre verlorene Einheit wieder. Gott schenkt der hl. Kirche den Frieden, weil der Herr dem hl. Petrus versprochen hat, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden (3). Nach dem Friedensschluss wird die intercommunio wiederhergestellt. Die einen dürfen wieder bei den andern kommunizieren. Das ist das wesentliche Zeichen der Gemeinschaft (4).

Ganz ähnlich verliefen die Unionsverhandlungen zwischen Syrern und Armeniern zu Beginn des 8. Jahrhunderts. Auf einer gemeinsamen Synode im Jahre 726 wird gründlich über die strittigen Punkte diskutiert. Man stellt mit Freuden fest, dass man sich im Grunde im Glauben einig ist. Es wird gemeinsam ein « synodaler Brief » aufgesetzt. Die Union wird geschlossen und durch gemeinsame Feier der hl. Eucharistie besiegelt. Man tauscht Glaubensbekenntnisse aus und erkennt sich gegenseitig als orthodox an (5). Von der Rückkehr von Schismatikern zur einen wahren Kirche, von Busse, Absolution und dergleichen ist nicht die Rede.

In gleicher Weise werden auch nicht selten Spaltungen unter den Jakobiten selbst beseitigt, so z. B. auf einer Synode in Tella

(1) Chabot I S. 11, vgl. Bar Hebr., *Chronik*, Abbeloos I S. 137-39.
(2) Chabot II S. 385-87.
(3) Chabot II S. 384.
(4) Chabot II S. 393.
(5) Chabot II S. 492-99.

im Jahre 752 (1). Selbst zwischen Julianisten und Jakobiten wird zur Zeit des Patriarchen Cyriacus auf einer Synode im Jahre 798 verhandelt. Das Haupt der Julianisten, Gabriel, gibt zu, dass die Lehre des Julianus töricht ist, weigert sich aber, den Severus als heilig anzuerkennen und den Julianus zu anathematisieren. Der Patriarch verlangt dies auch nicht. Es wird abgemacht, dass Gabriel Haupt der Julianisten bleiben solle und Cyriacus das der Jakobiten. Wenn einer von beiden stirbt, soll der Überlebende Vorsteher der ganzen Kirche werden. Unter diesen Bedingungen wird die Union geschlossen und durch gemeinsame Liturgie besiegelt. Allerdings scheitert nachher die Union wieder am Widerstand der jakobitischen Bischöfe. Der Geschichtsschreiber Michael ist damit aber nicht zufrieden. Er erklärt den Misserfolg der Union aus der Eifersucht der Bischöfe (2).

Während des Streites zwischen dem Patriarchen Paulus und Jakobus Baradaeus schreibt Paulus an Jakobus und schlägt ihm vor, den Streit und die Verwirrung in der ganzen Kirche aus der Welt zu schaffen, durch eine Zusammenkunft und gemeinsame Prüfung der Streitpunkte. Er sei bereit, wenn er als schuldig befunden werde, die dreifache Strafe anzunehmen, und wenn Jakobus schuldig sein sollte, dessen Strafe zu tragen (3). Hier wird immerhin noch vorausgesetzt, dass einer der beiden streitenden Teile schuldig sein muss. Nur lässt sich ohne eingehende Untersuchung nicht mehr feststellen, wo die Schuld liegt.

Bar Hebraeus berichtet in seiner Geschichte der östlichen Katholikoi wie im Jahre 629 die östlichen Monophysiten mit dem Patriarchen eine Union abschlossen und der Spaltung ein Ende machten. Der Patriarch Athanasius schickt einen Legaten, den Diakon Johannes, in das Kloster Mar Matthai, um zu verhandeln. Dann schickt das Kloster drei Vertreter zum Patriarchen, und die Union kommt zustande. Die orientalischen Bischöfe weihen den Metropoliten von Tagrit zum Primas aller Monophysiten des Ostens mit dem Titel « Maphrian » (4). Der Fortsetzer der Chronik des Bar Hebraeus erzählt, wie der Maphrian Matthäus († 1345) sich mit dem Patriarchen Ismael von Mardin entzweite und ihn nicht

(1) CHABOT II S. 511 ff. vgl. auch III S. 32/33.
(2) CHABOT III S. 13-15.
(3) BAR HEBR., *Chronik*, ABBELOOS I S. 239.
(4) ABBELOOS II S. 119-121.

mehr in der Liturgie erwähnte. Statt dessen kommemorierte er den Rivalen des Patriarchen von Mardin, den von Cilicien. Die Spaltung wird durch einfachen Friedensschluss, ohne Busse und dergl. beseitigt (1).

Ob man nun aus dieser Praxis den Schluss ziehen kann, dass die Jakobiten wirklich der Auffassung waren, die Kirche könne in sich gespalten sein, sei dahingestellt (2). Vielleicht erklärt sich die Praxis auch aus blossem Opportunismus. Oder man konnte einfach nicht entscheiden, welche der streitenden Parteien im Recht war. Das Normale ist jedenfalls — nach der Auffassung der Jakobiten —, dass Schismatiker durch Busse und Absolution zur einzig wahren Kirche Christi, von deren Autorität sie sich losgesagt haben, zurückkehren.

Die Autorität der Kirche.

Dass die Kirche mit göttlicher Autorität ausgestattet ist, das nehmen die Jakobiten selbstverständlich an. Diese Autorität erstreckt sich auf Glaubenssachen und auf disziplinäre Angelegenheiten. Die Kirche schützt die Menschen vor dem Irrtum und rottet alle Ketzereien aus. Georg der Araberbischof redet in seinem Gedicht über das Salböl die Kirche also an: « Es mögen sich bewaffnen durch dich alle deine Kinder entgegen dem Irrtum und sie sollen sich kräftigen in dir, um auszurotten alle Ketzereien » (3). Dionysius Bar Salibi zufolge erleuchtet die Kirche mit ihrer Lehre alle Völker. « Wie der Kandelaber den Bewohnern des Hauses Licht spendet, so erleuchtet auch die Kirche mit ihrer Lehre die

(1) ABBELOOS II S. 503.

(2) Auch die Praxis der katholischen Kirche — etwa auf dem Konzil von Florenz — könnte, jedenfalls auf den ersten Blick, der der Jakobiten ähnlich scheinen. Es wäre aber völlig verfehlt, daraus zu schliessen, dass die katholische Kirche die griechische vor Abschluss der Union als eine Teilkirche der wahren Kirche Christi betrachtete, dass sie also der Auffassung wäre, die Kirche könne in sich gespalten sein. Vergleiche zur Sache: G. HOFMANN S. I., *L'idée du concile œuménique comme moyen d'union dans les tractations entre Rome et Byzance*, in: *Unitas* 1950 S. 32. Ebenso wäre es abwegig, aus der Geschichte des abendländischen Schismas ähnliche Folgerungen zu ziehen, die mit dem Dogma der Einheit der Kirche unvereinbar wären.

(3) RYSSEL S. 35.

Völker, die in der Sünde liegen » (1). Die Kirche entscheidet autoritativ über die Frage, welche Bücher zur Hl. Schrift gehören. Michael der Grosse zählt in seiner Chronik die Bücher auf, « welche die Kirche annimmt » (2). Dionysisus Bar Salibi sagt in seinem Evangelienkommentar, *die Kirche* nehme vier Evangelien an (3). Jakob von Edessa spricht in einem seiner Briefe von den « Büchern der Hl. Schrift, die kanonisch durch die Kirche definiert sind » (4). Die Kirche erklärt ferner autoritativ die Hl. Schrift, so z. B. den Schöpfungsbericht. Bar Hebraeus spricht in seinem Kandelaber « über die Erkenntnis jeder geschaffenen Sache in sechs Tagen, nach der Klassifizierung der Kirche » (5). Die Auffassung der Kirche ist auch in vorwiegend philosophischen Dingen massgebend. Bar Hebraeus beruft sich für die Tatsache, dass die menschliche Seele einen Anfang hat, auf die Übereinstimmung der Lehrer der Kirche (6).

Dieser Hinweis auf die Lehrer der Kirche legt schon nahe, dass die Autorität der Kirche in Glaubenssachen nach den Jakobiten nicht etwa — wie viele Moderne wollen — bloss der Gesamtkirche mit Einschluss des gläubigen Volkes zukommt, sondern vielmehr vor allem einer besonderen Klasse innerhalb der Kirche. Das sind die « Väter und Lehrer der Kirche », auf die sich die jakobitischen Autoren immer wieder berufen. Wenn solche « Väter und Lehrer » aufgezählt werden, handelt es sich durchweg um Bischöfe der alten Kirche. So ist hier das den Bischöfen anvertraute Lehramt ausgesprochen. Freilich ist es weniger klar, dass auch die jeweils gegenwärtigen Bischöfe dieselbe Autorität haben wie die der ersten Jahrhunderte. Dioskorus wird von der zweiten Synode von Ephesus (der « Räubersynode ») als « der höchste Wächter des Glaubens » gefeiert (7). Jakob von Edessa beruft sich für die Ansicht, dass Moses der Verfasser des Buches Job sei, auf « die Tradition der Väter und der Lehrer der Kirche » (8). Auf diese nimmt

(1) SEDLACEK, *In Apocal.* S. 3.
(2) CHABOT I S. 159.
(3) VASCHALDE, *In Evangelia* II (1) S. 141.
(4) NAU ROC 1909 S. 429
(5) PO XXII S. 562.
(6) BAKOŠ, *Psychologie* S. 42, vgl. S. 13, 27.
(7) CHABOT II S. 31.
(8) NAU, *Lettres* S. 69.

Jakob des öfteren Bezug (¹). Allerdings ist nur die übereinstimmende Lehre der Väter massgebend. Vor allem in sekundären Fragen kann man sich auch von der Auffassung einiger Lehrer der Kirche entfernen. In seinem Hexaemeron schreibt er: « Wenn ihr in der Abhandlung über die Schöpfung öfters etwas findet, was der Lehre einiger heiliger Lehrer der Kirche zuwider ist, beschuldigt uns nicht ! ». Er weiss und vertraut aber, dass er, was den Glauben angeht, nicht Neues oder Fremdartiges vorgebracht hat, sondern nur das, was « der Hl. Geist gesungen und gesprochen hat in den heiligen Büchern der Propheten und Apostel und der Gottragenden Lehrer » (²). Georg der Araberbischof schreibt in einem seiner Briefe: « Indem sozusagen alle frommen Lehrer der Kirche mit lauter Stimme ausrufen, dass Christus eine menschgewordene Natur, d. h. Existenz ist nach der wirklichen und unaussprechlichen Einigung... » (³). Michael der Grosse beruft sich gegen die Lehre von den zwei Naturen auf die Lehrer der Kirche: « Alle Lehrer der Kirche haben gesagt, dass diese Dinge der wahren Frömmigkeit zuwider seien » (⁴). An anderer Stelle zählt er eine Reihe solcher heiliger Väter und Lehrer, die für ihn massgebend sind, auf: Julius von Rom, Gregor den Wundertäter, Theophilus, Cyrillus, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Athanasius und Ambrosius (⁵). Man sieht: die Väter und Lehrer der Kirche sind die Bischöfe der alten Kirche. Ähnlich führt Moses Bar Kepha eine Reihe von « heiligen Vätern und orthodoxen Lehrern » auf: Dionysius den Grossen, Linus von Rom, Anakletus, Clemens von Rom, Alexander von Alexandrien, Eustathius von Antiochien, Petrus den Martyrer, Papst von Alexandrien, Athanasius von Alexandrien usw (⁶). Wiederum sind es Bischöfe der alten Kirche. Dionysius Bar Ṣalibi argumentiert gegen die Julianisten aus der Doktrin der « Lehrer » (⁷). Jakob von Edessa weist einige Homilien, die dem Jakob von Sarug zugeschrieben werden, als unecht zurück, weil sie « dem Sinn der Lehrer der

(¹) VASCHALDE, *Hexaemeron* S. 293, 301.
(²) Ebenda S. 304.
(³) RYSSEL S. 100, vgl. S. 101.
(⁴) CHABOT II S. 96, vgl. III S. 115.
(⁵) CHABOT II S. 134 ff.
(⁶) CONNOLLY, *Two Comm.* S. 124.
(⁷) MINGANA, *Gegen die Armenier* S. 9, 11, 15.

Kirche fremd » seien (1). Ḥabib Ibn Ḫidma beruft sich in seinen Briefen in der Auseinandersetzung mit den Gegnern der Jakobiten immer wieder auf die « Zeugnisse der heiligen Väter, die von allen Gläubigen angenommen werden », selbst von den Gegnern (2). Er nennt die « heiligen und reinen Väter », « Säulen und Pfeiler der Kirche » (3).

Besondere Autorität kommt den « Vätern der Kirche » zu, die unter Leitung des Hl. Geistes auf den Konzilien die Lehre der Kirche festgesetzt haben. Die Jakobiten erkennen drei Konzilien an: das von Nicäa, das erste von Konstantinopel und das von Ephesus. Das sind für sie « die drei Synoden ». So schreibt Michael der Grosse: « Das ist der Glaube, den wir empfangen haben von den Aposteln und Vätern gemäss der Lehre der drei Synoden », nämlich Nicäa, Konstantinopel und Ephesus (4). Dionysius Bar Ṣalibi beruft sich auf die gleichen drei Konzilien, welche die Häretiker anathematisierten (5). Für Ḥabib Ibn Ḫidma ist das Kriterium der Wahrheit die Lehre der Apostel und der heiligen Väter, « die Gott zu verschiedenen Zeiten und aus mancherlei Ursachen versammelte, damit er durch sie die verleumderischen Sekten ausrotte. Die erste davon (das heisst von den Synoden) ist die der 318 hl. Väter, versammelt durch den gerechten, heiligen König Konstantin...., das zweite Konzil liess Gott durch den siegreichen König Theodosius den Grossen einberufen; das dritte Konzil fand statt unter der Leitung seines Namensvetters... » (6).

Die Väter der Konzilien standen unter der Leitung des Hl. Geistes. So sagt Michael der Grosse von den 318 Vätern von Nicäa, der Hl. Geist sei mit ihnen gewesen (7). Dionysius Bar Ṣalibi schreibt in seinem Traktat gegen die Nestorianer: « Der Hl. Geist tat sich kund durch den Mund der 150, die sich in Konstantinopel versammelten » (8). Nach Ḥabib Ibn Ḫidma hielten sich die Väter der Konzilien « an das, was ihnen vom Hl. Geist inspiriert

(1) Nau ROC 1909 S. 434.
(2) Graf S. 102, 104.
(3) Graf S. 151.
(4) Chabot II S. 499.
(5) Mingana, *Gegen die Melkiten* S. 30.
(6) Graf S. 84, 86.
(7) Chabot II S. 405.
(8) Nau ROC 1909 S. 317.

wurde » (1). Deshalb ist die Lehre der Konzilien für die Jakobiten Glaubensregel. Moses Bar Kepha sagt vom Konzil von Nicäa, es habe den orthodoxen Glauben festgesetzt (2).

Ausser den drei grossen Synoden erkennen die Jakobiten noch die sogenannte « Räubersynode » von Ephesus an, stellen sie aber doch nicht den drei Konzilien als gleichberechtigt an die Seite. Michael der Grosse referiert eingehend über diese Synode, die den Eutyches approbierte (womit Michael nicht einverstanden ist), weil er glauben machte, dass er die Definition von Nicäa anneh-me (3). Dionysius Bar Ṣalibi berichtet, dass die zweite Synode von Ephesus den Brief des Papstes Leo nicht annahm (4). Bar Hebraeus spricht von dem « heiligen zweiten Konzil von Ephesus » (5). Das Konzil von Chalcedon wird, wie bekannt, von den Jakobiten leidenschaftlich abgelehnt. Immer und immer wieder ergehen sie sich in Invektiven gegen dieses « falsche, heuchlerische Konzil, die abscheuliche Synode, die den Frieden der Kirche zerstörte » (6), die « gottlose Synode » (7), die den wahren Glauben verleugnete (8). Das Konzil von Chalcedon fällt unter das Anathem der Väter von Nicäa, weil es ein neues Symbolum aufgestellt hat (9). Es führte einen neuen, vom nizänischen verschiedenen Glauben ein (10). Ḥabib Ibn H̱idma sagt von den Melkiten, sie hielten fest « an der Irrlehre des heuchlerischen Konzils, das sich in Chalcedon versammelte » (11). Diese Ablehnung des Konzils von Chalcedon hinderte die Jakobiten jedoch nicht, manche Kanones des Konzils in ihre Rechtssammlungen aufzunehmen (12). Aus Unwissenheit spendet sogar einmal ein jakobitischer Autor dem Chalcedonense Lob: Dionysius Bar Ṣalibi schreibt in seinem Traktat gegen die Nestorianer, der Hl. Geist

(1) GRAF S. 86.
(2) CONNOLLY, *Two comm.* S. 37; vgl. MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II S. 499.
(3) CHABOT II S. 25.
(4) *Gegen die Nestorianer*, NAU, ROC 1909 S. 307.
(5) ABBELOOS I S. 165.
(6) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II S. 92, 98.
(7) CHABOT II S. 169.
(8) CHABOT II S. 123.
(9) CHABOT II S. 407.
(10) BAR HEBR., *Chronik*, ABBELOOS I S. 231.
(11) GRAF S. 98.
(12) BAR HEBR., *Nomokanon* MAI X t. I. Kap. I, sect. 1 S. 5; Kap. VII, sectio 1 S. 40, sectio 7, S. 51, sectio 10, S. 56.

habe den Vätern eingegeben, sich zu einem Konzil von 630 Teilnehmern zu versammeln (1). Er gibt hier wahrscheinlich eine Schrift des Nestorianers Thomas wieder und lobt das « abscheuliche » Konzil, ohne es zu merken. An anderer Stelle polemisiert auch er gegen Chalcedon, indem er sagt, die Vertreter Leos hätten auf dem Konzil die Frechheit gehabt, den Dioskorus von seinem Platz zu vertreiben und ihm auf den Platz der Angeklagten zu versetzen (2).

Über das zweite Konzil von Konstantinopel referiert Michael der Grosse mit Genugtuung, dass es Theodoret, Theodor und Ibas verurteilte (3).

Die Autorität der Kirche beschränkt sich nicht auf die Verkündigung der Glaubenslehre. Auch in disziplinären Angelegenheiten hat die Kirche das Recht, zu befehlen und zu verbieten. Aus dem klassischen Text bei Matthäus 18, 18: « Was immer ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein usw. », leitet Georg der Araberbischof die Binde- und Lösegewalt der Kirche ab. Die Verheissungen Christi bezogen sich auf die Apostel und über sie hinaus « auf die Oberpriester und Priester nach ihnen » (4). Hier ist auch schon gesagt, wem konkret diese Autorität zukommt: den Bischöfen und Priestern. Die Kirche entscheidet über die Gebräuche, ob sie anzunehmen sind oder nicht. Jakob von Edessa lehnt einen Brauch ab, « weil er der Kirche Gottes fremd » sei (5). Eine Gewohnheit, die lange Zeit und allgemein in der Kirche bestanden hat, muss angenommen werden. Der Patriarch Johannes X. macht gegen die Armenier geltend, dass die Gewohnheit, Weihnachten und Epiphanie getrennt zu feiern, angenommen sei « in der katholischen Kirche aller Völker, weil die Väter viele Dinge eingeführt haben, die der guten Ordnung entsprechen... » (6). Der Kirche kommt die Macht der Sündenvergebung zu (7). Sie besitzt Gnaden spendende Kraft. Georg der Araberbischof redet in seinem Gedicht über das Salböl

(1) Nau ROC 1909 S. 319.
(2) Ebenda S. 308.
(3) Chabot II S. 117 ff.
(4) Ryssel S. 74.
(5) Kayser S. 35.
(6) Nau ROC 1912 S. 189.
(7) Vgl. z. B. Georg der Araberbischof, *Über die Konsekration des Salböls* II, Ryssel 17. Vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* S. 184 ff.

die Kirche an: « Heil dir o Kirche, dass vorüber ist der Tag deiner Unfruchtbarkeit. Und siehe, es gebiert dir die Taufe neue Kinder! » (1) Über die Macht der Kirche, die Gnade zu vermitteln, haben wir anderswo schon eingehend gehandelt (2).

Die Autorität der Kirche ruht bei der Hierarchie, insbesondere beim Patriarchen und den Bischöfen. Aber auch die Priester nehmen daran teil. Der Patriarch wird « Hirt der ganzen Kirche Christi » genannt. (3). Er schliesst aus der Kirche aus und nimmt wieder in sie auf (4). Es ist aber möglich, dass ein Patriarch in die Häresie fällt. Dann wird er abgesetzt und ein neuer wird gewählt. So wurde der Patriarch Theodor von Alexandrien wegen der Häresie des Julianismus seines Amtes enthoben (5). Auch der Bischof nimmt an der Autorität Christi teil. Bei seiner Weihe wird das Evangelium vom guten Hirten verlesen, was nach Bar Hebraeus bedeutet, dass er « ein Typus Christi in seiner Kirche ist » (6). Aufgabe des Bischofs ist es, die Herde Christi zu weiden (7). Bei seiner Weihe wird ausser dem Evangelium vom guten Hirten auch noch das von der Erwählung des hl. Petrus zum Haupt der Apostel verlesen, um dadurch anzudeuten, dass dem Bischof das Amt des hl. Petrus anvertraut ist (8). Die Autorität der Apostel zu binden und zu lösen ist nach Dionysius Bar Ṣalibi auf die Bischöfe übergegangen: « Wenn ihn der Bischof gebunden und aus der Kirche hinausgeworfen hat, so wird er im Himmel gebunden sein. Hier ist er gebunden durch die Strafe, dort durch die Qual ». Das wird gesagt zur Erklärung von Matthäus 18, 18 (9). Die Bischöfe sind also die Nachfolger der Apostel. Was von der Beziehung der Apostel zur Kirche gilt, das lässt sich auch auf die Bischöfe anwenden. Dionysius Bar Ṣalibi nennt die Kirche « die Versammlung der Apostel » (10). Die 12 Apostel nennt er die Fun-

(1) RYSSEL S. 30.
(2) DE VRIES a. a. O. S. 33, 119 ff. 136 ff. 179/80.
(3) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT III S. 45.
(4) Ebenda II S. 459, III S. 12, 29, 49, 231.
(5) CHABOT III S. 235, vgl. II S. 353.
(6) *Candelaber*, Vat. Syr. 168 fol. 192 v; (VI. Fundam., Kap. 2).
(7) Ebenda.
(8) Ebenda.
(9) SEDLACEK, *In Evangelia* S. 300.
(10) SEDLACEK, *In Apocal.* S. 113.

damente der Kirche (1). Sie geben der Kirche ihre Festigkeit (2).

Über die Stellung des einfachen Priesters in der Kirche sagt Moses Bar Kepha, er sei « die Zunge im Haupt des Leibes der Gläubigen » (3).

Die Autorität in der Kirche kommt also der Hierarchie zu. Die einfachen Gläubigen sind aber doch auch ein integrierender Bestandteil der Kirche Gottes. Die Kirche wird geradezu definiert als die Versammlung der Gläubigen. Dionysius Bar Ṣalibi bemerkt in seinem Kommentar zu Matthäus 16, 18, der Name der Kirche sei von « Versammlung » abgeleitet. « Deshalb nennt er ' Kirche ' die Versammlung der Gläubigen, die durch Glauben und Sitten gleich sind. Sie sind ein Typus der himmlischen Versammlung der Kirche » (4). Ebenso erklärt Bar Hebraeus denselben Text: « Meine Kirche, das heisst: die Versammlung der Gläubigen » (5). Dionysius Bar Ṣalibi versteht unter dem himmlischen Jerusalem, von dem der hl. Johannes im 21. Kapitel der Geheimen Offenbarung spricht, die Kirche: « Das ist gesagt von der Kirche, die aus kostbaren Steinen gebaut ist, das heisst aus den Heiligen... Und er sagt, ihre Mauern seien aus sehr kostbaren Steinen, das heisst aus den Gerechten und Jungfrauen und Heiligen » (6). Dionysius kommentiert Matthäus 18, 17: « Sage es der Kirche ! » wie folgt: « Das heisst den Bischöfen, den Vorstehern. Andere: der Kirche, d. h. der Versammlung der Gläubigen. Wenn er den Bischof, die Priester, die Gläubigen nicht hört, so leidet er an einer unheilbaren Krankheit » (7).

Das Volk hat in der Kirche Gottes auch etwas zu sagen. Es kann unter Umständen einen ihm bestimmten Bischof ablehnen. Michael der Grosse sagt: Wenn ein Bischof für eine bestimmte Stadt geweiht wird und nicht dorthin geht, nicht aus eigener Schuld, sondern weil das Volk ihn ablehnt, dann soll die Entscheidung der Synode der Kirchenprovinz abgewartet werden (8).

(1) Ebenda S. 22.
(2) Ebenda S. 14.
(3) CONNOLLY, *Two comm.* S. 35.
(4) SEDLACEK, *In Evangelia* S. 282.
(5) EARDLEY, *Comm. on the Gospels* S. 42.
(6) SEDLACEK, *In Apocal.* S. 22.
(7) SEDLACEK, *In Evangelia* S. 300.
(8) CHABOT II S. 24.

Die Stellung der weltlichen Autorität in der Kirche.

Zum Schluss dieses Abschnittes noch ein Wort über die Stellung der weltlichen Autorität in der Kirche. Die jakobitischen Autoren referieren über die tatsächliche Einmischung der weltlichen Machthaber in den Kirchenbereich. Sie äussern sich bisweilen günstig darüber, lehnen sie aber für gewöhnlich ab. Michael der Grosse berichtet über die bedeutende Rolle, die Kaiser Konstantin auf dem Konzil von Nicäa spielte. Der Kaiser reinigte die Kirche vom Aussatz der Häresie (1). Allerdings erweist der Kaiser den Bischöfen die gebührende Ehre. Er setzt sich erst, nachdem die Bischöfe ihn gebeten haben, dies zu tun (2). Später befiehlt der Kaiser, den Arius wieder in die Kirche aufzunehmen(3). Der arianische Kaiser Constantius verlangt vom Bischof von Rom, Liberius, dass er die Absetzung des hl. Athanasius gutheisse (4). Derselbe Kaiser berief die Synode von Seleucia und trat dort persönlich zugunsten des Arianismus auf (5). Die Räubersynode von Ephesus erkennt die Autorität des Kaisers in Glaubenssachen ausdrücklich an. Im Brief dieser Synode an den Kaiser heisst es: « Du hast Autorität nicht bloss, um das Menschengeschlecht von den Angriffen der Barbaren zu befreien, sondern auch um es intakt zu bewahren vor der Neuheit der Worte derer, die ganz anders denken und die wie tödliches Gift... die Verderbnis über die einfachen Seelen giessen » (6).

Die Jakobiten haben Anordnungen der griechischen Kaiser in ihre Kanonessammlungen aufgenommen (7). Michael der Grosse bringt in seiner Chronik den Passus aus Philoponus, in dem es heisst: « Es ist nicht Sache des Bischofs von Rom, eine Synode zu berufen, sondern Sache des Kaisers » (8). Ḥabib HIbn idma äussert sich sehr günstig über Kaiser Konstantin und scheint seine Einmischung in kirchliche Angelegenheiten gutzuheissen. « Der gerechte, heilige König Konstantin..., der grosse Wohltäter der Kirche »

(1) Chabot I S. 245 ff.
(2) Chabot I S. 244.
(3) Chabot I S. 261, 264.
(4) Chabot I S. 275.
(5) Chabot I S. 274, II S. 160.
(6) Chabot II S. 30.
(7) Mai X, *Nomocanon*, Praefatio S. 3.
(8) Chabot II S. 102.

versammelte das Konzil von Nicäa und « gab seiner Verkündigung eine Beglaubigung » ([1]). Durch seinen Eifer hielt Konstantin von der Kirche « Abkehrbestrebungen und Hinneigung (zum Irrtum) fern » ([2]).

Die Jakobiten scheinen aber doch im allgemeinen eher gegen eine Einmischung der weltlichen Macht in den kirchlichen Bereich zu sein. Sie haben all zu viel unter dieser Einmischung gelitten, als dass sie mit ihr einverstanden sein könnten. Michael der Grosse berichtet, wie der hl. Johannes Chrysostomus dem Skythen Gaina erklärte: « Der fromme Kaiser hat keine Gewalt über kirchliche Angelegenheiten » ([3]). Michael wirft den Bischöfen, die auf Drängen des Kaisers sich vom Monophysitismus lossagten, vor, dass sie dem Kaiser in diesen Dingen gehorchten ([4]). Derselbe Autor berichtet mit Befriedigung, dass Kaiser Theodosius seinen Kommissaren auf dem Konzil von Ephesus Befehl gab, sich in keiner Weise in dogmatische Streitigkeiten einzumischen, weil er kein Bischof sei. So habe man es auch auf den früheren Synoden gehalten ([5]). Der Appell an die weltliche Autorität in kirchlichen Angelegenheiten wird denn auch in der Kanonessammlung des Bar Hebraeus abgelehnt und mit kirchlichen Strafen geahndet: « Wenn ein Bischof ohne Zustimmung des Metropoliten zum König geht und dessen Ohren lästig wird, so soll er getadelt und von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden und von der Ehre, die er hatte » ([6]). In der Praxis haben freilich die Jakobiten immer und immer wieder ihre Streitigkeiten vor die mohammedanische Staatsautorität, vor den Kalifen oder den Emir gebracht. So wandte sich z. B. im Jahre 1076 der Gegenpatriarch David an den Kalifen, um gegen seinen Rivalen recht zu bekommen. Er schob vor, dass dieser, Georg mit Namen, nicht durch den Kalifen bestätigt sei. Der Kalif verlangte, dass statt des Georg ein anderer Patriarch gewählt werde. Die Bischöfe gaben nach und wählten den David ([7]).

([1]) Graf S. 84.
([2]) Graf S. 85.
([3]) Chabot II S. 6.
([4]) Chabot II S. 123.
([5]) Chabot II S. 99.
([6]) Mai, *Nomocanon* t. I, Kap. VII, sectio 2, N. 11, S. 43.
([7]) Chabot II S. 527 ff.

Aussagen über das Wesen der Kirche.

Zum Schluss sei noch kurz zusammengestellt, was sich sonst noch bei den Jakobiten an Aussagen über die Kirche findet. Systematisch hat keiner von ihnen über dieses Thema gehandelt. Wir finden nur gelegentliche Bemerkungen. Eine Dogmatik der Kirche ist in keiner Weise ausgebaut. Die Kirche wird « die heilige katholische und apostolische Kirche » genannt. (1) Dionysius Bar Ṣalibi kommentiert diese Epitheta der Kirche in seiner Liturgieerklärung, wo er von der Stelle im Credo spricht: « Und an eine Kirche »: « Katholische Kirche, das heisst allgemeine nennt es (das Credo) die Apostel. Sie sind nämlich Kirche, das heisst allgemeine und universelle Versammlung. *Eine* Kirche nennt es sie wegen der Einmütigkeit und wegen ihrer Verbindung in der Furcht Gottes nach dem Wort: ' Sie hatten eine Seele und einen Geist ' (Act. 4, 32). Deswegen nannte man sie seitdem apostolisch » (2). Unsere sichtbare Kirche stellt die Kirche, die im Himmel ist, dar, die Versammlung der Überirdischen und der Seelen der Heiligen (3). Bar Hebraeus unterscheidet die hohe Kirche, die mittlere Kirche, die dritte Kirche und schliesslich unsere irdische Kirche. Die hohe Kirche bilden die Seraphim, Cherubim und Thronen; die mittlere die Fürstentümer, Mächte und Herrschaften; die dritte Kirche die Vorsteher, Erzengel und Engel. Die irdische Kirche umfasst Hohepriester, Priester und Diakone (4). Eine Einteilung der irdischen Kirche in drei: höhere, mittlere und untere mit je drei Rangstufen: Patriarch, Metropolit, Bischof — Priester, Diakon, Subdiakon — Leser, Sänger, Exorzist — wie sie manche annehmen, lehnt Bar Hebraeus ab, weil diese Einteilung nicht dem grossen Dionysius entspreche, der nur *eine* irdische Kirche mit drei Rangstufen annimmt (5).

Die Kirche nahm ihren Ursprung aus der durchbohrten Seite des Erlösers. Moses Bar Kepha schreibt in seinem Kommentar über das Paradies: « Dass von dem schlafenden Adam die Rippe genommen und aus ihr Eva gebildet wurde, ist ein Geheimnis des

(1) MOSES BAR KEPHA, CONNOLLY, *Two comm.* S. 112.
(2) LABOURT S. 59.
(3) LABOURT S. 49.
(4) SPRENGLING, *Scholien zum Alten Testament* S. 73.
(5) *Candelaber*, VI, Fundament, Kap. 1, Vat. Syr. 168 fol. 191 v.

Blutes und des Wassers, die aus der Seite Christi flossen, nachdem er am Kreuz gestorben war, durch welche die heilige Kirche gebildet wurde » (1). Christus litt für seine Kirche (2). Er ist das Haupt der Kirche. Den bekannten Text im Epheserbriefe (5, 23) erklärt Bar Hebraeus, indem er sagt, Christus sei die Ursache der Güter für die Kirche, wie es der Mann für seine Frau ist. (3). Christus hat der Kirche das neue Gesetz gegeben (4). Die Gläubigen sind der Leib Christi. Moses Bar Kepha schreibt in seiner Liturgieerklärung: « Wir nehmen teil am Leibe Christi und werden ein Leib mit ihm » (5). Dionysius Bar Ṣalibi kommentiert die Stelle im Jakobusbrief: « Wenn nämlich jemand in eure Versammlung kommt, mit einem goldenen Ring... » (2, 2): « Nach der Gewohnheit der Juden nennt er die Kirche noch Versammlung... Weshalb verachtest du den, der Glied des Leibes Christi ist und wie der Reiche würdig erachtet wurde des Geschenkes der Geheimnisse » (6). Die Kirche ist die Herde Christi, die Braut des Herrn. Georg der Araberbischof besingt die Kirche in seinem Gedicht über das Salböl: « Er (Christus) heiratete die Braut (die Kirche) von den Wassern der Taufe weg und wusch sie ab und reinigte sie und mit allen Schönheiten schmückte er ihren Reiz. Er gab ihr sehr glänzende Feste und Feiertage, dass sie eigendenk bleibe der herrlichen Taten, die er an ihr vollführte... Deine Herde ist sie, deine Kirche ist sie, deine Braut ist sie. Bewahre ihr die Liebe geliebter Bräute ! » (7).

Christus sandte seiner Kirche den Hl. Geist. Bar Hebraeus kommentiert Johannes 20, 22: « Er hauchte sie an und sagte ihnen: ' Empfanget den Hl. Geist ! ' »; « Dadurch weihte er sie zu Priestern und gab ihnen die Autorität, die Sünden zu vergeben, nur bis zur Zeit, wo sie erfüllt sein würden im Obergemach. Und es ist wahrscheinlich, dass er sie bereit machte, den Hl. Geist nachher im Obergemach in Fülle zu empfangen » (8). In den Aposteln empfing die Kirche am Pfingsttage den Hl. Geist. Georg der Ara-

(1) MASIUS S. 193.
(2) LOEHR, *In Epistulas Paulinas* S. 30.
(3) Ebenda.
(4) JOHANNES X, *Brief an den armenischen Katholikos*, NAU ROC 1912 S. 182.
(5) CONNOLLY, *Two comm.* S. 24.
(6) SEDLACEK, *In Apocal.* S. 92/93.
(7) RYSSEL S. 9, 13.
(8) EARDLEY, *Comm. on the Gospels* S. 159.

berbischof redet in seinem Gedicht über das Salböl die Kirche an: « Siehe, Zungen von Feuer und Geist sandte er dir, auf dass du erkänntest, dass auch ihm die gleiche Ehre gebührt wie seinem Vater » (1). Der Hl. Geist steht der Kirche bei auf den Konzilien (Vgl. oben S. 167) und auch bei der Wahl der Patriarchen und Bischöfe (2).

Christus hat sich seine Kirche rein und heilig gemacht, obwohl sie vorher eine Sünderin war. Sie ist « die Tochter der Verworfenen, die keusch ward und heilig » (3). Die Sünderin, die dem Herrn die Füsse salbte, war ein Vorbild der Kirche. « Einen herrlichen Typus der hl. Kirche bildete sie dort vor; denn auch sie (die Kirche) hat gebuhlt mit den Götzen und Verschuldungen aufgehäuft. Das duftende Salböl hat sie wie die Buhlerin genommen und ist gelaufen und hat gesalbt den Sohn, und er gab ihrem Glauben Sühnung » (4). « Aus einer Buhlerin hast du mich gemacht zur züchtigen Jungfrau » (5).

Die Arche Noes war ein Vorbild der Kirche. Ebenso sieht Georg der Araberbischof in dem Stein, den Jakob salbte, einen Typus der Kirche. (6). Die Kirche wird genannt « die Stadt Gottes » (7) das « Haus Gottes » (8). Der Fisch, in dessen Maul der hl. Petrus den Stater fand, wird als Typus der Kirche angesehen (9). Das « Weib mit der Sonne bekleidet », von dem der hl Johannes im 12. Kapitel der Apokalypse spricht, deutet Dionysius Bar Ṣalibi als die Kirche (10). Die zwölf Sterne auf ihrem Haupt sind die zwölf Apostel (11). Die Kirche ist das himmlische Jerusalem, von dem im 21. Kapitel der Geheimen Offenbarung die Rede ist (12). Die Kirche ist endlich unzerstörbar. Ihr gilt die Verheissung Christi: « Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen » (13).

(1) RYSSEL S. 18
(2) GERBER S. 15
(3) RYSSEL S. 16.
(4) RYSSEL S. 29.
(5) RYSSEL S. 35.
(6) RYSSEL S. 31.
(7) MICHAEL, *Chronik*, CHABOT II S. 357.
(8) CHABOT II S. 341.
(9) SEDLACEK, *In Evangelia* S. 295.
(10) SEDLACEK, *In Apocal.* S. 14.
(11) Ebenda.
(12) Ebenda S. 22.
(13) RYSSEL S. 13, 33.

Wir haben versucht, aus vielen verstreuten Aussagen jakobitischer Autoren und aus ihrem praktischen Vorangehen ein Gesamtbild ihrer Auffassung von der Kirche zu gewinnen. Die tatsächliche Entwicklung ihrer von der Gesamtkirche losgelösten Gemeinschaft hat sie, trotz mancher richtiger Ansätze, in wesentlichen Punkten in die Irre geführt. Und doch bestätigt auch ihre Auffassung in vielen grundlegenden Fragen die traditionelle Lehre der Kirche. Was das innere Wesen der Kirche betrifft, finden sich bei den Autoren nur ganz spärliche Andeutungen, die es nicht ermöglichen, ein irgendwie befriedigendes Gesamtbild zu zeichnen.

Wilhelm de Vries S. I.

Ambassadeurs grecs auprès du pape Clément VI (1348)

Au chapitre 9 du quatrième livre de ses Mémoires, l'ex-empereur Jean Cantacuzène (1341-1354) raconte comment il envoya, peu après son entrée à Constantinople (1347. II. 3) une ambassade auprès du pape Clément VI (1342-1352):

« Rentré à Byzance, l'empereur choisit des ambassadeurs, pour les envoyer auprès de l'évêque de Rome, Clément. C'étaient Georges Spanopoulos, protovestiarite, Sigèros, préteur du peuple, et un Latin nommé François, vieux serviteur de l'empereur, connu et bien vu du pape » (1).

Cantacuzène, qui écrit de mémoire, ne précise pas la date. Il donne même, à la fin du récit, une indication fausse, en disant que le pape, ayant fait bon accueil aux ambassadeurs, les fit accompagner, à leur retour, par ses ambassadeurs à lui, deux évêques latins (2). En réalité deux années séparent le départ des ambassadeurs grecs et celui des deux évêques, dont la mission est bien connue (3). Heureusement le chroniqueur suisse Jean de Win-

(1) CANTAC. IV 9: Éd. Bonn, t. III, p. 53, lin. 13 ss. Cantacuzène se trompe en qualifiant Sigèros de préteur dès 1347; il eut ce grade après le 9. IX. 1349; voir son *cursus honorum* dans notre notice 4, p. 194. – Sur l'ambassade voir J. GAY, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, Paris, 1904, p. 94-106. Cependant les documents que nous publions obligeront à corriger sur l'un ou l'autre point cet ouvrage, vieux désormais d'un demi-siècle, mais non encore remplacé.

(2) ... ἀπέπεμπε, καὶ πρέσβεις δύο τῶν ἐπισκοπῶν συνεκπέμψας, CANT. IV 9: III 55.15.

(3) OD. RAYNALDUS, *Ann. eccl.*, 1350 xxviii-xxxi. – Cantacuzène commet une erreur semblable en écrivant qu'il envoya le dominicain Jean de Péra auprès de Clément VI (IV 9: III 62, 11-18); dans la réponse à l'ambassade de fr. Jean le pape (Innocent VI) dit que le dominicain est venu le féliciter de son élection; RAYN., 1353 xxiii-xxiv.

terthur nota le passage à Milan (10. II. 1348) de l'ambassade grecque [1], et l'on connaît depuis longtemps la réponse de Clément VI (15. IV. 1348) aux lettres impériales que lui portèrent Spanopoulos, Sigèros et François [2]. Grâce à ces documents l'histoire a fait l'économie d'une erreur, que l'imprécision et la confusion des souvenirs de Cantacuzène auraient sans cela rendue inévitable.

Les documents que nous publions n'apportent rien de sensationnel. Ils permettront tout de même de mieux connaître l'ambassade grecque de 1348, célèbre entre toutes, parce que les noms immortels d'Homère et de Pétrarque sont curieusement mêlés à son histoire.

Le manuscrit. – Les six premiers feuillets du cod. Palatin. lat. 606 de la Bibliothèque Vaticane forment un cahier à part, de dimensions moindres que le reste du manuscrit [3]. Il ne faut donc pas chercher dans ce dernier des éclaircissements sur ce premier cahier, qui lui est, en réalité, étranger. Les fol. 5ᵛ-6ᵛ sont blancs. Sur les fol. 1-5, une main du XVᵉ siècle a transcrit trois documents:

I (f. 1-3) Conclusions, en forme de procès-verbal, des conversations entre Jean Cantacuzène, empereur grec, et Barthélemy de Rome, ecclésiastique latin, tenues en présence des ambassadeurs désignés, Georges, Nicolas et François, à Constantinople, du 1ᵉʳ septembre au 9 octobre 1347.

II (f. 3-3ᵛ) Lettre de l'empereur Jean Cantacuzène au pape Clément VI. — Constantinople, 1347, 22 septembre.

III (f. 3ᵛ-5) Mémoire remis au pape par les ambassadeurs grecs, le 5 mars 1348.

Les trois pièces sont en latin, mais le lecteur averti perçoit aisément la tournure grecque sous le vêtement d'emprunt. Nos documents ont été, sinon écrits, du moins pensés en grec. Le premier devait servir d'instructions aux ambassadeurs. Barthélemy de Rome en porta une copie en Avignon, pour la remettre au pape (Doc. III 71). La lettre impériale était sûrement confiée à Georges Spanopoulos, chef de l'ambassade. Comme toutes les lettres impériales de cette époque destinées à l'Occident, celle de Canta-

(1) *Mon. Germ. Hist., Script. RR. Germ., N. S. III*, p. 274-275.

(2) Rayn., 1348 xxvi; (notre doc. V); le pape *promet* d'envoyer des nonces.

(3) Il manque un bon cm. à la largeur.

cuzène à Clément VI fut écrite en latin dans la chancellerie impériale et signée à l'encre rouge par l'empereur. La signature consistait dans l'indication du mois et de l'indiction (1). Le document III, destiné au pape, a pu être rédigé en Avignon. Les ambassadeurs y avaient apposé leurs signatures en grec (Doc. III 2-3).

Nous laisserons à d'autres le soin d'exploiter les documents que nous publions et de les intégrer dans l'histoire générale. Toutefois, pour leur faciliter la tâche, nous donnons à la suite du texte cinq notices biographiques, dont on voudra bien excuser l'aridité, et qui sont probablement loin d'être exhaustives.

Puisqu'il s'agit de chartes nous donnons le texte du manuscrit tel qu'il est, respectant la graphie, y compris l'emploi des majuscules et des minuscules ainsi que des lettres u et v. Les corrections sont proposées en note. Mais nous avons signalé entre crochets ⟨...⟩ quelques lacunes.

A la suite des trois inédits nous avons réimprimé deux documents déjà publiés, qui les complètent: la réponse de Clément VI et un extrait des comptes de la Chambre apostolique, indiquant un versement fait aux ambassadeurs.

DOCUMENTS

I

Bibl. Vat., cod. Pal. lat. 606, f. 1-3.

In nomine patris et filii Ihesu Christi nazareni crucifixi et spiritus sancti paracliti. amen. – Sub anno millesimo ccc.xlvii, de mense septembris primo die usque ad nonum diem octobris, deo ministrante gesta sunt infrascripta cum inclito imperatore grecorum Catacussinos semper Illustri, tractata per bartholomeum de Roma seruum fidei, et affirmata per Imperatorem per caput suum in presentia Ambaxiatorum, scilicet domini Georgii, domini nicholay et domini francissi.

5 bartholomeum: v. p. 189 notice 1. 7 Georgii: Georges Spanopoulos, protovestiarite; doc. II 34-35; III 7-8; V 3-4. Le protovestiarite est le 19e dignitaire de la cour, d'après le pseudo-Codinus. nicholay: Nicolas Sigèros; v. p. 194 notice 4. francissi: François *de Pertuxo* (du

(1) Voir les lettres d'Andronic II à Charles IV, roi de France (1327.V) et de Manuel II à la commune de Sienne (1399. IX. 22) dans F. Dölger, *Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden*, Munich, 1931, col. 15 et 58; tables VI n. 10 et XXI n. 54.

In primis sub fide et credencia nostra debemus exponere domino pape qualiter dominus Imperator, a tempore quo erat megadomesticus coram Imperatore premortuo, disputando vicibus pluribus de mandato Imperatoris cum dicto bartholomeo de Roma in ciuitate de Motigo, erat dispositus ad reconciliacionem christianorum cum sancta Romana ecclesia faciendam.

Item quod ex nunc semper de bono in melius procedendo, post mortem Imperatoris predecessoris sui, in ciuitate salumbrie locutus fuit cum domino bartholomeo de thomariis qui transibat cum vna galea et ibat peram, et dixit sibi velle suum, domestice et amicabiliter.

Item quod statim in introitu suo in Constantinopoli locutus fuit cum domino bartholomeo de Roma, disputando et loquendo cum ipso super modo Reconciliacionis grecorum, et qualiter semper ipse Imperator erat bene dispositus ad obedienciam et vnionem tractandam et perficiendam cum domino nostro papa.

Item quod huic sancto negocio parata fuerunt per astuciam satane plura impedimenta, propter que emuli et mali homines inimici Imperatoris (f. 1^{v}) Adinuenerunt contra ipsum multa mendacia et diffamauerunt nomen suum. et infamacioni talium malarum personarum non est credendum, tanquam inimicis et malis. et dominus Imperator excusandus est, et sua innocencia est monstranda, et si qui contrarium vellent dicere, parati sumus ostendere et deffendere veritatem.

Item quod dominus Imperator de conssensu palleologi Imperatoris filii scribit in suis litteris bulla aurea munitis, serico vassileo appensis, subscriptis de Rubro manu propria vtriusque, non viciatis in aliqua sui parte, domino nostro pape dando titulum debitum, et recognoscens primatum et vniuersalitatem Romane ecclesie, et sic profitetur et intendit semper et in perpetuum profiteri et scribere.

Item profitetur, dicit et asserit se obedientem velle esse ex nunc in antea sancte Romane ecclesie et domino nostro pape, et illam obe-

Pertuis?), chevalier français, du diocèse de Saint-Flour (Cantal, Auvergne). Le 30. II. 1350 Clément VI lui recommande les nonces qu'il envoie à Constantinople; L. WADDING, *Ann. Min.*, 1350 ix; éd. 3, t. VIII, p. 38.

10 Imperatore: Andronic III († 1341. VI. 15). 11 de Motigo: Dimotika, Didymotique de Thrace. 14 nunc: *lire* tunc. 15 salumbrie: Sélymbrie, Silivri. 16 bartholomeo: v. p. 190 notice 2. 17 peram: Péra-Galata, faubourg de Constantinople au delà de la Corne d'Or. 31 palleologi: Jean V Paléologue (1341-1391), gendre de Jean Cantacuzène. 32 serico vassileo: lacs de soie impériale (pourpre).

dienciam mittit sibi et illam obseruabit quam papa recepit a Rege francie, et sic intendit ipse cum imperio suo vnire cum domino papa et Romana ecclesia sicut Rex francie.

Item quod talis obediencia non sit ficta probatur et roboratur multipliciter:

primo quia est spontanea, non coacta.

Item quia per litteras propria manu scriptas.

Item quia per sollempnem stipulacionem.

Item per litteram annulo secreto signatam et manu propria Imperatoris scriptam, ubi ipse ore proprio loquitur et propria manu dat. que omnia Imbaxiatores parati sunt iurare, firmare et omni modo quo melius possunt, et commissarii parati sunt testificari veridices.

(f. 2). Super discordia que est in fide Imperator commiccit se et Imperium in manu domini pape, ut ipsemet et sua s(anctitas) discernat possibilem modum et viam sine sanguinis effusione et sine periculo animarum et corporum.

Promittit autem super hiis tenere synodum et paratus est recipere legatum domini pape, uel cardinalem uel alium ydoneum, et sic honorare ipsum sicut si papa ipse veniret. et sperat cum adiutorio dei et domini pape sic in isto negocio fortificari et manuteneri contra omnes suos inimicos, christianos, sarracenos et paganos, quod deo erit in altissimis gloria, et in terra pax hominibus bone voluntatis. dignetur tamen attendere dominus noster quod, cum Imperium non sit in statu pristino, non posset Imperator honera tocius synodi portare.

De loco autem vbi synodus sit tenenda posuit in s(anctitate) v(estra) et ... deliberacione remaneat prout sanctitati vestre erit acceptum. nobis tamen videtur secundum quod deus melius inspirat quod synodus fiat in Constantinopoli, et hoc propter causas multas. et si domino pape et exellenti collegio cardinalium aliter videatur, uel in nigroponte vel in Rodo, scribant velle et beneplacitum eorum, et Imperator deliberabit quod erit sibi possibile.

Et quod oportebit de necessitate Imperatorem habere fortitudinem armate et gencium in synodo fienda, ut possit vi et timore inducere obstinatos ad fidem Romanam. et dato quod non omnes

39 mittit: *lire* promittit. 40 vnire: *lire* uniri. 45 scriptas: *lire* subscriptas; cf. lin. 33. 47 signatam: la lettre était close et scellée du seing privé de l'empereur. 48 scriptam: *lire* subscriptam; cf. lin. 33. 50 veridices: *lire* veridice. 51 commiccit: *lire* committit. 64 *lire* ut ⟨habita⟩. 68 nigroponte: en Eubée, possession vénitienne (Euripos, Chalkis). Rodo: l'île de Rhodes, possession des Hospitaliers de S. Jean.

greci velint, fidei romane multi obedient, et specialiter ipso ambo Imperatores meliori modo quo poterunt sine periculorum incursione. (f. 2v). Quis autem debeat synodo preesse, pater sancte, videtur nobis quod legatus, vir sapiens, magnus, dulcis, habens zelum dei, ex vestra sancta sede transmissus, et dictus vester Imperator, qui duo erunt persone medie diligentes bonum christiane fidei, et iusticia debeant synodo preesse.

Ad quem vero finem synodo sit fienda, dicimus quod pro vnitate ecclesiarum et pro reconciliacione christianorum, ut errores extirpentur et veritas declaretur, et veritate manifestata cedat opinio veritati, ut sic fiat vnum ouile et vnus pastor.

Item quod paratus est banderiam suam iungere cum banderia domini pape et domini dalphini, si domino pape placet. quinymo venire personaliter contra turcos et contra omnes infideles, et maxime toto corde dispositus est ad vindictam christi in Iherusalem.

Item de reliquiis fiat mencio domino nostro, quod sunt in signum deuocionis et in quoddam pignus pro sponsalibus misse super sancto negocio perficiendo.

Summa petendorum igitur a domino nostro papa est synodus congreganda, armata smirnarum, et contra turcos, et contra omnes fidei sancte hostes.

Item quod, si placeret domino sancto patri, Imperator acceptaret Capitaniam, et faceret totum suum effectum contra turcos, et sperat pro certo Imperator quod plus faceret persona sua et banderia sua cum armata in vno mense contra turcos quam sit factum in vno anno per capitaneos presentis armate.

Item quod dominus papa det fauorem Imperatori, cum per litteras cum etiam per dictam armatam si expediret, contra Regem Ras-

73 ipso: *lire* ipsi 83 Ioann. X 16. 85 dalphini: Humbert II, dauphin de Viennois (1333-1349). « Capitaneus generalis sanctae sedis apostolicae et dux exercitus Christianorum contra Turcos » le 26. V. 1345; Rayn., 1345 vi. Fait son testament à Rhodes le 29. I. 1347. Est à Venise en juin 1347; J. Gay, *Le pape Clément VI*, p. 78 n. 4, d'après Reg. Vat. 141, ep. 64, du 21. VI. 1347. 86 turcos: Oumour-beg Aydinoglou, émir de Smyrne, et son frère Khidr-beg, émir d'Aïthologo (Éphèse); le premier fut l'allié fidèle de Cantacuzène dans la guerre civile de 1341-1347! 92 smirnarum: Smyrne, occupée le 28. X. 1344 par l'armée d'une ligue chrétienne comprenant le Saint-Siège, Venise, Chypre, Rhodes; Rayn. 1344 iv-vi (lettres de Clément VI de janvier-février 1345). 100 regem Rassie: Étienne Dušan (1331-1355).

sie qui contra deum et iusticiam occupat Regnum Imperii, ciuitates et castra.

Item quia ad synodi expensas Imperator non sufficeret petit (f. 3) a domino papa in dictis expensis iuuari.

Item ad predicta complenda mittat dominus papa uel cardinalem vel suos legatos sollempnes cum pleno mandato, quia erunt graciose et bene per Imperatorem recepti.

II

Bibl. Vat., cod. Pal. lat. 606, f. 3-3v.

Sanctissimo in Christo patri et domino, domino clementi miseracione diuina sacrosancte Romane ac vniuersalis ecclesie summo pontifici dignissimo, Iohannes in christo deo fidelis Imperator et moderator Romanorum Cantachusinos omnem Reuerenciam debitam et deuotam. – audiuimus per diuersos, sed presertim per venerabilem virum dominum bartholomeum doctorem qui in istis sanctis negociis iam diu efficaciter et fideliter laborauit, bonum effectum et sanctum desiderium quos habet vestra piissima sanctitas pro bono statu christianorum omnium, habundanciam et perfeccius quam alii summi pontifices predecessores vestri quos opifex omnium deus ad curam vniuersi gregis dominici in pastores elegit. et huius rei signum in vestra s(anctitate) manifeste monstratur ex magna sollicitudine quam perseueranter ostenditis circa sacrum passagium ordinatum contra crucis et fidei inimicos, quod non paruam Imperio nostro leticiam actulit et gaudium amministrat, desiderantibus nobis ante tempora multa multociens et vitam ipsam ponere et persone nostre non parcere pro tam sancto et magno opere atque mirando. Speramus itaque quod deus complebit quam cicius diu desideratam nostre bone voluntatis perfeccionem, qui de vestra piissima s(anctitate) prouidit clementer populo christiano, et ob rem commisit nobis huius magni gubernacula gregis. et primo quidem propriam et bonam voluntatem habebamus ad possessionem sancte terre nostros gressus dirigere pro interitu nostrorum omnium inimicorum, vna cum exercitu ecclesie dei vestreque piissime sanctitatis. tempore vero notante, aliisque negociis multis submergentibus nos, distulimus vsque modo. postquam au-

II 1 clementi: Clément VI (1342-1352). 7 effectum: *lire* affectum 9 habundanciam: *lire* abundantius 20 nobis: *lire* vobis 24 notante: nutante ? votante ?

tem iussu diuino Imperialium sceptrorum rectores fuimus, quomodo dicemus leticiam qua sumus (f. 3ᵛ) Repleti, recordando semper illius diei in quo ista operabantur. non possumus dicere quantum amorem nutrimus pro huius(modi) bono statu christianorum. propter quem bonum statum, a zizania satane huc vsque turbatum, decreuit Imperium nostrum vobiscum et cum sancta matre ecclesia illam humilitatem nutrire quam alii reges vestri. propterea nolentes litteris solis siue verbis simplicibus hec dicere uel scribere, oportunum diiudicauimus familiares nostros prouidos et discretos viros protouestiaritam dominum Gregorium Spanopolum, magnum interpretem nostrum dominum nicholaum sygeron, et dominum franciscum de pertuxo militem nostrum, sollempnes nuncios et ambaxiatores nostros ad vestram sanctitatem transmitere, de nostra intencione et voluntate plenarie informatos. Comisimus etiam Reuerendo patri domino odino episcopo Siensi et venerabili viro domino bartholomeo de Vrbe quod super hiis etiam loquantur et exponant ea que ex parte Imperii nostri a nobis oretenus audierunt, vna cum nostris ambaxiatoribus supradictis. quos omnes vestre sanctitati transmissos dignemini omnibus fidem credulam adhibere. venerabili autem viro domino bartholomeo de thomariis, vicario domini legati, significauimus quod si una cum predictis voluerit ad curiam profississi, nostrum Imperium hoc acceptat. cui etiam vna cum premissis dignetur vestra sanctitas fidem dare, firmiter scientes nunc iam esse tempus ut euangelicum illud uerbum dicatur quod suis discipulis et apostolis dominus dixerat « multi Reges et prophete desiderauerunt videre que vos videtis et non viderunt et audire que vos auditis et non audierunt ». nostre igitur bone voluntatis intencio ista est deo et hominibus placitura. vestrum autem erit vestreque pie sanctitatis intererit super hoc et

35 Gregorium: *lire* Georgium; le scribe du Reg. Vat. 141 (ep. 1346) avait commis la même erreur, mais l'a corrigée; v. doc. V 3, en note. 39-40 odino... Siensi: voir p. 193 notice 3. 45 legati: François Michiel, diacre et curé de Saint-Thomas à Venise, archevêque de Ravenne le 14. X. 1333 (Eubel, Hierarchia, I 415 Ravennaten. et n. 8), archevêque de Candie et métropolitain de Crète le 27. IX. 1342 (Eubel, I 215 Creten.), vice-légat apostolique en Orient le 1. V. 1345. (Reg. Vat. 138, ep. 1015 et ss.), légat avant le 5. II. 1348 (R. V. 141, ep. 1091, f. 194ᵛ-195ᵛ) † avant 1349. I. 29; G. Gerola, *Per la cronotassi dei vescovi cretesi all'epoca veneta* (*Miscellanea di storia veneta*, S. III, vii). Venise 1913, p. 10, qui cite Venise, Arch. Stat., Senato, Misti 24, f. 116. 48 euangelicum: Lc. X. 24.

prouidere et operari. Conseruet deus sanctitatem vestram per tempora longiora.

Datum Constantinopoli m.ccc.xxxx.vii. die xxii mensis septembris.

III

Bibl. Vat., cod. Pal. lat. 606, f. 3ʳ-5.

Sequitur copia ambaxate quam dederunt ambaxatores Imperatoris (f. 4) Grecorum domino nostro pape, videlicet greci tantum, qui subscripserunt se in greco.

In nomine domini. amen. – Sub m.ccc.xxxxviii, die v marcii mensis. – Capitula seu peticiones sunt hec propter que ad inclinacionem vestre piissime sanctitatis precepto excellentissimi domini nostri Imperatoris filii vestri peruenimus ut refferamus, Nos protouestiarita georgius Spanopolus, magnus interpres nicholaus Sygeros et franciscus de pertuxo miles; etiam super hiis commissarii videlicet frater Odinus Episcopus Syensis et bartholomeus de Vrbe, necnon bartholomeus de thomariis, qui est ordinatus esse nobiscum in istis.

In primis Rogat dominus noster Imperator ut moueatur ab altissimo deo sancta ve⟨st⟩ra clemencia et precipiat et fiat modo sanctum et magnum passagium pro adiutorio christianorum et guerra infidelium turcorum. et si placuerit deo quod hoc fiat, promittit dominus noster Imperator ut transeat etiam ipse personaliter et cum exercitu vsque ad xv milia hominum uel viginti et iungat se predicto sancto passagio et sic cum eo ad destruccionem talium infidelium. Si vero non poterit de facili fieri tantum sanctum passagium, fuerit autem paruum, causa transeundi et accipiendi locum aliquem cum voluntate dei, et quod fiat ex hoc guerra contra inimicos quousque veniat dictum generale et magnum sanctum passagium, promittit et sic dictus dominus noster Imperator transire personaliter et cum exercitu vsque ad quatuor milia hominum, et vnire se ipsum predicto sancto paruo passagio, et vna cum ipso facere guerram contra infideles inimicos.

Item si fuerit tempore presenti vnum de duobus istis passagiis quod sit etiam in sucursu et adiutorio terre nostre, fiet res que letificabit nimis corda hominum et liberabit illos de timore et malis (f. 4ᵛ) opinionibus ⟨...⟩ habuerunt et habent ab illis que fuerunt

54 Conseruet: le salut final, héritage romain, s'est maintenu longtemps, surtout dans les lettres destinées à l'étranger; Dölger, *Facsimiles*, col. 3.

III 13 *lire* ut precipiat ut   18 sic: *lire* sit   29 *lire* ⟨quas⟩

ante multociens in primis illis annis, et deinde fiet cum misericordia dei et facile vnio dirupti corporis sancte ecclesie sue, sicut constituetur et ordinabitur, et coniungetur grex in vnum gratia spiritus sancti sicut erat ut prius coniunctus et indiruptus, et erit sub primo et generali pastore apostolice sedis, successore ⟨. . .⟩, videlicet vestra sanctitate. sicut enim mouebitur feruencior et constancior et cum magno zelo guerra contra infideles predictos.

Item si placuerit deo quod fiat coniunccio predicti ecclesie corporis, non videtur domino nostro Imperatori per aliam viam fieri hoc magnum et altissimo deo indigens opus nisi per solam synodum. sic enim dicta et audita ipsa inter aures omnium, nullus homo contradicet quod hoc non debeat fieri per istum modum.

Item quomodo ista synodus fiat, et vbi, et ad quem finem nos non habemus in preceptis aliud aliquid dicere de ipsis, nisi quod dominus noster Imperator ordinauit ut cito quantumcumque poterimus reuertamur ad eum et cognoscat primo per nos preceptum et iudicium vestre sanctitatis de predictis passagiis et ipsa synodo et extunc paret se sicut sciet de passagiis sanctis, faciat autem et quantum ordinabitur ex concordia ad complementum cum deo synodi. sed quia non fuit in oportuno et determinato nobis tempore noster aduentus huc, non est factum hoc per istum modum vsque nunc. propterea dicimus quod si mandabit vestra sanctitas quod veniat aliquis ambaxiator ad dominum nostrum Imperatorem vna nobiscum, mandabitur execucioni quantumcumque fuerit ordinatum de istis omnibus cum misericordia dei. adhuc dicimus tantum et ad memoriam ducimus quod non est cum sola nacione nostra discordia, sed cum aliis etiam multis et diuersis nacionibus et dominacionibus, longe a nobis existentibus, que nostre ecclesie subiecte recipiunt electos per eam et consecratos patriarchas et pontifices qui fuerint (f. 5) in eis, et postquam fit hoc manifestum vestre sanctitati, bene cognoscenti longitudinem vie que est ab illis locis, remanet in ea quid ipsa precipiat in hoc.

Hec omnia si voluntate altissimi dei mota fuerint in sancta anima clementissime sanctitatis vestre, et accipiant finem talem qualem prediximus, postquam in futuris sanctis passagiis, sicut dictum est, videlicet vel magno vel paruo, dominus noster Imperator filius vestre sanctitatis debet esse conuenienti exercitu ad vtrumque sicut prelibatum est ⟨. . . .

34 *lire* successore ⟨beati Petri⟩, videlicet 35 sicut: *lire* sic

Missiones vero que debent mitti ad patriarchas et pontifices qui sunt in aliis nacionibus et dominacionibus illis, ipse dominus noster Imperator debet facere, et indiget conuenientibus expensis in istis. nam ex casu discordie fuit totalis consummacio in omnibus rebus suis, sicut continetur in scripto quod tenet dominus bartholomeus, et sicut sciet hoc vestra sanctitas ostenso scripto predicto. remanet in sancta discrecione et precepto vestre sanctitatis quomodo et indicabit et precipiet et fiet super hoc quantum erit ad sui succursum, propter complementum omnium predictorum negociorum, cum adiutorio dei et sanctis benediccionibus vestre clementissime sanctitatis.

Habemus petere litteras et precepta vestre clementie, quibus indigemus in aliquibus personis, pro adiutorio castrorum nostrorum. nam si mandata vestre sanctitatis completa fuerint predicta capitula, postquam erit occupatus in dictis negociis sanctis dominus noster imperator, est necessarium quod fiant predicta precepta et littere sicut nos petemus.

Similiter quod fiat vna alia littera Regi Rassie ut reddat castra et terram Romanie que rapuit in discordia, et si non fecerit hoc, quod littera prelibata sit minatoria, ita quod ille faciat hoc inuite.

Hec omnia capitula que ex parte domini nostri Imperatoris filii vestre sanctitatis dicta et scripta fuerunt per nos, sicut habuimus in preceptis et commissione, sic et retulimus et scripsimus, et ad securitatem istorum confirmamus ista etiam nostris subscriptionibus.

IV

Arch. Vat., Intr. et Ex. 250, f. 168 [*1348*].

Die xiiii mensis aprilis de mandato domini nostri pape fuerunt Ambaxiatoribus grecorum assignati IX centum floreni.

Videlicet domino iohanni prothouestiarite domini imperatoris grecorum iii centum floreni. Item domino Nicolao interpreti maiori ii centum floreni. Item domino francisco de pertuso militi ii centum floreni. Item domino episcopo Ciensi c floreni. Item domino bartholomeo de Roma c floreni. Et sic ascendit ad totum vsque ad dictam summam, ix centum floreni.

71 scripto: doc. I 62-63 104-105. 79 mandata: *lire* mandato

IV 3 iohanni: *lire* georgio

V

Arch. Vat., Reg. Vat. 141, ep. 1346, f. 255.

Ioanni Cantachuseno Imperatori Grecorum illustri gratiam in presenti que perducat ad gloriam in futurum.

Viros nobiles, prouidos et discretos, Georgium prothouestiaritam Spanopolum et Nicolaum Sigero magnum interpretem imperii tui, ac Franciscum de Pertuxo militem, nuntios tuos, per te ad sedem apostolicam destinatos, et magnitudinis tue litteras aurea bulla bullatas nobis pro parte tua exhibitas per eosdem, benigne recepimus et que dicti nuntii pro parte tua nobis prudenter reserarunt intelleximus diligenter. Super quibus habita cum fratribus nostris sanctae Romane ecclesie cardinalibus deliberatione matura, proponimus per nuntios nostros, ad te propterea transmittendos, prestante Domino respondere.

Datum Auinione, xvii kal. maii, anno vi [1348].

V 3 Georgium: dans l'interligne; le scribe avait d'abord écrit gregorium.

NOTICES

1. Barthélemy de Rome

Barthélemy de Rome, « homme vénérable » – c'est-à-dire ecclésiastique – et docteur (Doc. I 5 11 19; II 40; III 10), mêlé « depuis longtemps » aux négociations pour la défense commune et la réunion des chrétiens (Doc. II 7), rencontra, du vivant de l'empereur Andronic III († 1341. VI. 15), à Didymotique en Thrace (*in ciuitate de Motigo*) le grand domestikos Jean Cantacuzène (Doc. I 9-12). Il était à Constantinople le 3 février 1347, quand Jean Cantacuzène y entra (Doc. I 18-21). Il est donc identique avec le Latin Barthélemy, dont Cantacuzène dit dans ses Mémoires qu'il s'y trouvait à cette occasion, envoyé par le dauphin Humbert auprès de l'impératrice-régente, Anne Paléologine. Barthélemy annonça au pape et au dauphin le triomphe de Cantacuzène, lequel inséra les deux lettres dans ses Mémoires (1). Barthélemy, qui était chanoine

(1) Cant. IV 2: III 12-20.

de la cathédrale de Négrepont, fut vicaire du patriarche de Constantinople, Henri d'Asti (1339-1345) [1]. Le 20 octobre 1343 le pape Clément VI donna quittance à ses trésoriers d'une somme payée à plusieurs personnages, parmi lesquels Henri, patriarche de Constantinople, et son vicaire, Barthélemy, chanoine de Négrepont, qui reçut 300 florins [2]. Le versement est inscrit dans les livres de comptes de la Chambre apostolique, au 14 novembre 1343, avec le motif: « pro certis negociis sibi commissis » [3]. Ces *negotia* sont connus: le chanoine portait à Constantinople plusieurs lettres pontificales, datées du 21 et du 27 octobre; il en portait une aussi à son chef hiérarchique, le patriarche Henri [4]. Sa mission accomplie – ou peut-être même avant de l'accomplir – il rejoignit l'armée chrétienne de Smyrne, dont le commandant, le dauphin Humbert, l'envoya en accomplir une autre auprès de l'impératrice de Constantinople, comme nous l'apprend Cantacuzène. Les documents publiés ci-dessus montrent qu'il y était encore – ou de nouveau ? – en septembre 1347, traitant avec l'empereur les modalités de l'ambassade à envoyer au pape. Il accompagna les ambassadeurs en Avignon. Le 14 avril 1348 il toucha 100 florins sur les fonds de la Chambre apostolique. Les ambassadeurs grecs reçurent le même jour l'un 300, les deux autres 200 florins chacun (Doc. IV). Il les accompagna sans doute dans leur voyage de retour. Ensuite nous le perdons de vue.

2. Barthélemy de' Tomari

Barthélemy *de Thomariis*, « homme vénérable, vicaire du seigneur légat » (Doc. II 45), qui rencontra Jean Cantacuzène à Sélymbrie (Doc. I 15), est Barthélemy Tomari ou de' Tomari de

[1] C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, I, ed. 2, Münster in Westf. 1913, 206. Le 8. II. 1314 Clément V avait uni l'évêché de Négrepont au patriarcat latin de Constantinople; *Regestum Clementis papae V ... cura et studio Monachorum O. S. B.*, Rome, 1888, n. 1071.

[2] E. Déprez, *Clément VI (1342-1352), Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, t. I, fasc. 1, Paris 1901, n. 464.

[3] K. H. Schäfer, *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. (1335-1362)*, Paderborn, 1914, p. 232, d'après Arch. Vat., Intr. et Ex. 220, f. 205v (ancien 184v et ccxiv).

[4] Déprez, 465-471 (21. X) et 490-493 (27. X); Barthélemy est nommé dans les lettres 467 et 491.

Bologne ([1]), chanoine des cathédrales de Smyrne et de Candie. Le 30 avril 1346 il arriva en Avignon, venant de Négrepont, messager du dauphin Humbert et de François Michiel, archevêque de Candie, vice-légat apostolique en Orient ([2]). Le 22 juin suivant la Chambre apostolique lui paya 150 florins pour son retour auprès du dauphin ([3]). Il était porteur de lettres apostoliques (du 15. VI. 1346) au dauphin ([4]), à l'impératrice Anne Paléologine ([5]) au vice-légat ([6]), aux archevêques de Thèbes et de Patras ([7]), au roi de Chypre ([8]) au grand-maître de l'Hôpital ([9]), au doge de Venise ([10]). A l'impératrice le pape demandait de céder pour trois ans l'île de Chios aux Croisés, qui en voulaient faire une base d'opérations contre les Turcs. Pour remettre à la destinataire les lettres pontificales, le nonce devait passer au large de Sélymbrie. Il aura profité de l'occasion pour rendre visite à Cantacuzène, que ses victoires récentes conseillaient de traiter avec égard. Cantacuzène avait occupé Sélymbrie probablement au début de l'année 1345 ([11]).

([1]) *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, t. I, Venise, 1880, n. 172, p. 345-346, lettre de Clément VI à André Dandolo, doge de Venise, du 5. X. 1349.

([2]) Lettres de Clément VI au dauphin et au légat du 15. VI. 1346; J. P. DE VALBONNAIS, *Histoire de Dauphiné*, t. II, Genève, 1721, p. 531-535, doc. ccxxxii et ccxxxiii.

([3]) «...solvimus d. Bartholomeo de Thomariis canonico Smaren. (!), nuntio d. Delphini Viennensis et vice-legati Romanie, redeunti ad d. Delphinum cum multis literis apostolicis 150 florenos»; SCHÄFER, *Die Ausgaben*, p. 321, d'après Intr. et Ex. 247, f. 124ᵛ (ancien clxxiᵛ).

([4]) Reg. Vat. 140, ep. 123 et 124; la première lettre est publiée dans VALBONNAIS (v. plus haut n. 2), d'après l'original et dans A. RUBIÓ Y LLUCH, *Diplomatari de l'Orient Català*, Barcelone, 1947, p. 242-246, d'après Reg. Vat. 62, f. 84.

([5]) Reg. Vat. 140, ep. 125 et 126 (f. 35-35ᵛ).

([6]) Reg. Vat. 140, ep. 128 et 129 (f. 35ᵛ-36ᵛ); la première dans VALBONNAIS, *Op. cit.*, p. 535 n. ccxxxiii.

([7]) Reg. Vat. 140, ep. 130; publiée dans F. GREGOROVIUS-S. LAMPROS, Ἱστορία τῆς πόλεως Ἀθηνῶν κατὰ τούς μεσους αἰώνας, t. III (documents), Athènes, 1906, p. 77-79, et dans RUBIÓ Y LLUCH, *Diplomatari*, p. 246-247 n. clxxxix, d'après Reg. Vat. 62, f. 84.

([8]) Reg. Vat. 140, ep. 131 (f. 37).

([9]) Reg. Vat. 140, ep. 134 (f. 37-37ᵛ).

([10]) Reg. Vat. 140, ep. 134 (f. 37ᵛ); c'est une lettre de recommandation pour le nonce, qui doit s'embarquer à Venise.

([11]) CANT. III 84: II 518-519. E. DE MURALT, *Essai de Chronographie byzantine*, t. I, 1871, Bâle, Genève, Saint-Pétersbourg, p. 599 n. 24.

Il s'y trouvait au printemps suivant et en partit pour aller se faire couronner à Andrinople (21. V. 1346) ([1]). Il y revint après le couronnement ([2]). Durant ce dernier séjour, sans doute, il eut la visite de Barthélemy Tomari, en route pour Constantinople (Doc. I 15). Sa mission accomplie, le nonce apostolique reparut en Curie (6. XII. 1346), comme messager du dauphin ([3]). Puis, dans la seconde moitié de l'année 1347, il négocia, au nom du vice-légat, un traité de paix avec Oumour-beg, émir d'Aydin, et Khidr-beg, émir d'Aïthologo. Cantacuzène l'invita par lettres à se joindre aux ambassadeurs qu'il envoyait en Avignon (Doc. II 44). Mais Barthélemy devança ceux-ci en Curie. Au mois de janvier 1348 il présenta au pape le projet de traité avec les émirs ([4]). Clément VI l'ayant rejeté, Barthélemy repartit, muni d'un viatique payé en deux fois – 200 florins le 11 février et encore 50 florins le 20 du même mois ([5]). Dans notre document III (ligne 11) les ambassadeurs semblent parler de lui comme encore présent en Curie. Le 18 août 1348 un nouveau traité est signé à Aïthologo, capitale de Khidr-beg ([6]). Barthélemy le porte au pape, accompagné cette fois d'une ambassade de l'émir ([7]). Le pape, hésitant,

([1]) CANT. III 91-92: II 564-568. NIC. GRÉG. XV 5: III 762, 11-17; DE MURALT, I 605 n. 17.

([2]) βασιλεὺς μὲν οὖν τὸν πλείω χρόνον διέτριβεν ἐν Σηλυμβρίᾳ. CANT. III 97: II 598, 20.

([3]) « ... Bartholomeo de Thomariis canonico Miernarum (!) ambaxiatori misso per d. Delphinum Viennen. de partibus Simirranis (!) ad papam 150 fl. », SCHÄFER, p. 321, d'après Intr. et Ex. 247, f. 129 (clxxvi)

([4]) Reg. Vat. 141, ep. 1019 (f. 183v), du 26. I. 1348, à Ottaviano Zaccaria, Génois; ibidem, ep. 1091 (f. 194v-195v), du 5. II. 1348, à François, archevêque de Crète, légat apostolique, et à Dieudonné de Gozon, grand-maître de l'Hôpital.

([5]) SCHÄFER, *Die Ausgaben*, p. 359, d'après Intr. et Ex. 250, f. 164 et 164v (anciens 165 et 165v)

([6]) [L.] DE MAS LATRIE, *Commerce et expéditions militaires de la France et de Venise au moyen âge* (*Mélanges Historiques, Choix de documents*, t. III Paris, 1880, dans *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*), doc. xiii, p. 112-120, d'après Venise, Arch. St., Commemoriali IV, f. 56v; cf. R. J. PREDELLI, *I libri commemoriali della repubblica di Venezia*, t. II, Venise, 1878, p. 162 n. 239 et p. 167 n. 260. Le texte suppose deux négociateurs, l'un d'eux représentant le grand-maître de l'Hôpital, l'autre le légat apostolique; le nom de ce dernier a disparu en raison d'une lacune dans le texte; mais c'était Barthélemy de' Tomari, sans nul doute.

([7]) SCHÄFER, *Die Ausgaben*, p. 366 (1348. X. 3 et XI. 14), d'après Intr. et Ex. 210, f. 155 et 158 (clii et clv); p. 416 (1349. V. 22), d'après

ne voulait pas signer le traité sans avoir consulté ses alliés, Venise et Chypre; et ainsi Barthélemy reprit la route en automne 1349, avec des lettres du pape et de deux cardinaux le recommandant au doge de Venise [1]. Moins d'un an plus tard, le 14 août 1350, les livres de comptes de la Chambre apostolique signalent un dernier versement fait à Barthélemy de' Tomari, chanoine de Candie, nonce du pape ès pays d'Outre-mer [2]. Nous avons arrêté là nos recherches. Mais on peut être sûr que d'autres renseignements sur le personnage dorment dans les archives de Rome et de Venise.

3. Oddino ou Oddone, évêque d'Erzéroum et de Chios

Le 21 avril 1343 Clément VI transféra *Oddinus*, évêque d'Erzéroum (*Arzenomensis*, pour *Arzeronensis*) sur le siège de Chios, vacant – depuis treize années – par le transfert de fr. Jean O. P., évêque de Chios, à l'évêché de Corfou [3]. La vacance prolongée du siège latin de Chios, et la nomination de l'évêque Odino ou Oddino en 1343 précisément, s'expliquent par les circonstances politiques. Chios avait appartenu, de 1304 à 1329, à la dynastie génoise des Zaccaria; mais l'empereur Andronic III avait repris l'île en 1329, et l'évêché latin était devenu purement titulaire.

Intr. et Ex. 260, f. 151 (cxlvi); p. 418 (1349. X. 8), d'après Intr. et Ex. 260, f. 159 (cliiii).

(1) *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, t. I, p. 345-346 n. 172 (5. X. 1349); ibidem, p. 346-347 n. 173 (10. X. 1349) et PREDELLI, *I lib. comm.*, t. II, p. 174 n. 297 (10. X. 1349). Barthélemy portait sans doute la lettre de Clément VI au seigneur d'Aïthologo, du 1. VII. 1349; RAYN., 1349 xxx.

(2) SCHÄFER, *Die Ausgaben*, p. 437, d'après Intr. et Ex. 261, f. 172v (clxxiiiv).

(3) EUBEL, *Hierarchia*, I 185 *Chien.* et 209 *Corfien.* – L'évêché latin d'Erzéroum figure (sous la forme *Argionen.* pour *Arzironen.*) parmi les suffragants de l'archevêché de Soultaniéh en Perse dans la Hierarchia du P. C. Eubel, t. I, Appendix I, p. 544, entre l'évêché de Maraghah (*Maragen.*) en Azerbëidjan et celui de Siwas (*Sebasten.*) en Arménie. Le successeur – ou un successeur – d'Oddino sur le siège latin d'Erzéroum fut Gabriel, *episcopus Azaronensis*, que le pape Innocent VI remercia (le 18. VIII. 1356) pour la part prise au projet d'union des églises du 15. XII. 1355; O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, p. 45 n. 1, d'après Reg. Vat. 238, f. 164-165. Deux évêques d'Erzéroum (*episcopi Argionen.*) se trouvent parmi les évêques d'Argos dans EUBEL, *Hierarchia*, I 106 *Argolicen.*; v. note 6 d'Eubel.

Mais en 1343 Clément VI négociait la formation d'une ligue avec Venise, Chypre et Rhodes, contre les Turcs d'Asie Mineure, dont les déprédations et la piraterie troublaient tout l'Orient. Or les galères pontificales, faisant partie de la flotte alliée, naviguaient sous les ordres du « patron » Martin Zaccaria, seigneur dépossédé de Chios [1]. Martin Zaccaria songeait à reprendre son île grâce à la croisade, mais Clément VI sut l'en empêcher. N'empêche que l'attention du souverain pontife fut attirée alors sur Chios, dont d'ailleurs les croisés pensaient faire leur quartier général, après en avoir obtenu de l'impératrice Anne Paléologine la cession temporaire et conditionnelle. On sait que les Génois, sous les ordres de Simone Vignosi, prévinrent ce projet en s'emparant de Chios par la force (juin-septembre 1346) [2]. L'évêque Oddino se trouvait à Constantinople en septembre 1347, et Cantacuzène l'accrédita auprès de Clément VI, au même titre que ses ambassadeurs (Doc. II 39). Il alla en Avignon avec ceux-ci, et revint peut-être avec eux en Orient (Doc. IV). Il mourut l'année suivante, en Avignon, peu avant le 8 juillet 1349, date de la nomination de son successeur au siège de Chios [3]. Nous ignorons s'il mit jamais les pieds dans son diocèse.

4. Nicolas Sigèros.

Nicolas Sigèros, grand interprète (50ᵉ dignité palatine d'après le pseudo-Codinus), est nommé, avec son titre, dans nos documents II et V. Le 9 septembre 1349, toujours avec son titre de grand interprète, il était présent au palais des Blachernes, lorsqu'on renouvela le traité quinquennal veneto-grec [4]. Dans une lettre qu'il écrivit à Clément VI en 1352, et qui arriva en Curie après le décès du pape († 6. XII. 1352), il prenait le titre de préteur du

(1) J. Gay, *Le pape Clément VI*, p. 36-37.

(2) *Liber Iurium rei publicae Ianuensis*, t. II (*Historiae Patriae Monumenta*, t. IX), Turin, 1857, col. 560 *b-c*; (accord de la commune de Gênes avec Simone Vignosi, du 26. II. 1347); G. Stella, *Annales Genuenses* (L. Muratori, *Rer. It. Script.*, t. XVII), Milan, 1730, col. 1086-1089.

(3) C. Eubel, *Hierarchia*, I 185; « Nuper...per obitum bone memorie Oddonii episcopi Chienensis, qui apud apostolicam sedem diem clausit extremum »; Reg. Vat. 192, ep. 106, f. 16ᵛ.

(4) F. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. III, Vienne, 1862, n. 27 p. 119.

peuple (38[e] dignité aulique) (1). Dans ses Mémoires Jean Cantacuzène lui donne par erreur ce titre dès 1347 (2). Nicolas Sigèros, grand hétériarque, (25[e] dignité) prit part aux négociations qui aboutirent au projet d'union graduelle et progressive des Eglises, formulé dans le document du 15 décembre 1355, à Constantinople (3). Chargé de porter au pape le document, il débarqua en Avignon, entre le 12 et le 19 juin 1356, ayant fait, semble-t-il, tout le trajet par mer (4). Le 30 juin son titre, latinisé (*megateriarcha*) et grossièrement défiguré (*bayssaerearto*), paraît dans les comptes de la Chambre apostolique (5). Le nom et le titre (correct, cette fois) figurent dans la réponse du pape (21. VII. 1356) (6). Enfin, le 8 octobre 1357, Nicolas Sigèros, grand hétériarque, écrit l'instrument du traité veneto-grec, renouvelé, au palais des Blachernes, pour une nouvelle période de cinq ans (7).

5. Sigèros et Pétrarque.

Dans une lettre célèbre, écrite à Milan, un 10 janvier, François Pétrarque remercie Nicolas Sigèros « préteur des Grecs » qui lui a envoyé un Homère (8). L'année n'est pas indiquée; on s'accorde à dater la lettre de 1354 (9). Pétrarque avait vu Sigèros, lui

(1) E. Déprez, *Innocent VI (1352-1362). Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, t. I, fasc. 1, Paris, 1909, n. 117.

(2) Cant. IV 9: III 53,15; v. plus haut, p. 178.

(3) A. Theiner-F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae*, Vienne, 1872, n. VIII p. 29-33 (grec) et 33-37 (latin); Rayn., 1355 xxxiii-xxxvii.

(4) St. Baluzius-G. Mollat., *Vitae paparum Avenionensium*, t. I, Paris, 1916, p. 334.

(5) Schäfer, *Die Ausgaben*, p. 605, d'après Intr. et Ex. 278, f. 160[v] (ccxxxiv[v]).

(6) Rayn., 1356 xxxiii-xxxiv.

(7) Miklosich-Müller, t. III n. 29 p. 125-126.

(8) F. Petrarca, Fam. Rer. Lib. XVIII, ep. 2; éd. V. Rossi, t. III, Florence, 1937, p. 275-278.

(9) [J. de Sade], *Mémoires pour la vie de François Pétrarque*, t. III, Amsterdam, 1767, p. 346-349. G. Fracassetti, *Lettere di Francesco Petrarca*, t. 4, Florence, 1866, p. 92, suit de Sade. Il ne semble pas qu'on ait jamais révoqué en doute cette date; cf. E. H. Wilkins, *The prose letters of Petrarch*, New York, 1951, p. 79.

avait parlé; les deux hommes s'étaient liés d'amitié (1). Sigèros savait le latin; il avait une certaine culture littéraire; il avait notamment étudié Macrobe (2). Pétrarque, de son côté, était tout disposé à voir dans cet agent-quêteur d'un empire en liquidation l'héritier d'un patrimoine de gloire et de beauté dont lui, seul de son temps et premier en Occident depuis des siècles, entrevoyait la richesse incomparable. Où se fit la rencontre ? Il n'y a pas le moindre indice d'un voyage de Sigèros en Occident, entre 1348 et 1356, et lors de ce dernier voyage Sigèros ne semble pas avoir touché l'Italie. Il faut donc admettre jusqu'à preuve du contraire que Pétrarque connut Sigèros en 1348. Or le poète quitta Avignon le 20 novembre 1347, était à Parme en décembre, à Vérone le 25 janvier (3). Les ambassadeurs grecs, débarqués sûrement à Venise, étaient à Milan le 10 février (4). Leur passage à Vérone, qui était sur leur route, doit se placer en janvier 1348. C'est là sans doute que les rencontra Pétrarque. Entrevue mémorable! Pour la première fois des Grecs se virent l'objet d'une sympathie nouvelle, tirèrent profit de l'humanisme naissant, force historique qui allait un jour aider à la renaissance de leur patrie, alors agonisante.

RAYMOND-J. LOENERTZ O. P.

(1) « et amicitiam et ingenium declarasti » lin. 9 (éd. Rossi); « etsi enim ubicumque sis de tanto gaudeam amico... » lin. 73.

(2) « Macrobius...quem ex omnibus latinis tibi familiarissimum esse perpendi » lin. 34-37.

(3) DE SADE, *Mémoires*, t. II, p. 403 408 417; G. FRACASSETTI, *Lettere di Francesco Petrarca*, t. I, p. 175.

(4) Voir plus haut p. 179.

COMMENTARII BREVIORES

An important Christian Arabic manuscript in Oxford

Ms. Hunt 240 of the Bodleian Library is a collection (*maǧmūʿ-ah*) of Christian Arabic treatises, compiled by a Copt. Its importance was first emphasized by L. Malouf, who published two of the treatises contained in it. In his preface to the former of these publications (1), he gives what purports to be a register of the contents of the manuscript, in sixteen headings. In fact, however, this register omits all mention of several important pieces in the manuscript, and it therefore seems useful to give a full survey of this valuable manuscript and its contents.

It was purchased by the Bodleian Library in 1693 from Robert Huntington, bishop of Raphoe, along with a large number of other manuscripts which he had collected while holding the post of chaplain to the English merchants in Aleppo during the years 1671-1681. It consists of 269 folios, numbered at present I-XVIII, 1-124, 130-191, 196-260. There is also an earlier foliation in Coptic numerals, which collates with the present numeration as follows:

PRESENT		ORIGINAL
I-XVII	=	[unfoliated]
XVIII	=	α
1	=	[unfoliated]
2-124	=	β-ρκδ
130-191	=	ρλ-ρϙα
196-260	=	ρϙF-σξ

(1) *Al-Machriq* 6 (1903), p. 111.

It will be evident from this that the manuscript has lost the folios which were originally numbered 125-129, 192-195, while the present fol. I is a leaf which has been inserted, subsequently to the date of the Coptic foliation, between the original foll. α, β. In addition to this leaf, foll. I-II, VIII-IX, 259-260 are also insertions of later date (probably they belong to the early seventeenth century) than the main part of the manuscript.

It may therefore be convenient first to discuss these later additions, which are all in the same hand.

Fol. I recto is a decorated title-page to the whole volume, bearing at head and foot the inscription, *Kitābu Diryāqi l-ʿuqūli fī ʿilmi l-uṣūli taʾlīfu l-abi l-mukarrami l-qassi Rašīdi Abū l-Ḫair*; and on a medallion in the middle, *šarḥuhu yuštamilu ʿalā arbaʿatin wa ʿišrīna* (1) *min al-maqālāti wal-masāʾili wal-mawaʿiẓi wal-mayāmiri wa bayānu ḏālika fī l-fihrist*. The writer of this inscription evidently regarded the volume as being essentially a copy of the well-known *Diryāq al-ʿuqūl*, and the other treatises as constituting merely " illustrative matter " (*šarḥ*) thereto; for this reason his colophon on fol. 259 verso reads *kamala hāḏā l-kitābu l-mubāraku l-musammā Diryāqa l-ʿuqūl* [etc.].

Foll. I verso - II verso contain a preface to the Synaxarium which follows (in the original hand) on foll. III recto – VII verso. This preface seems to be the composition of the person who assembled the volume in its present format and added the additional leaves, for it begins: *qāla ǧāmiʿu hāḏā l-dallāli* [etc.].

Fol. VIII recto is a second decorated title-page bearing several Bible quotations and the inscription, *Fihristu hāḏa l-kitābi al-ātī bayānuhu in šāʾa Allāh*.

Foll. VIII verso – IX recto contain the index itself, arranged under 24 headings in tabular form but not numbered. This index nevertheless does not fully represent the contents of the

(1) With regard to this statement that there are twenty-four treatises additional to the *Diryāq*, it is presumably based on the index, which lists just that number of items (foll. VIII verso – IX recto); the index, however, includes the *Diryāq* itself as one of those items, and only twenty-three *additional* items. As regards the original manuscript, a number of the treatises which follow the *Diryāq* are designated in the headings " the first (second, etc.) *maqālah* ", but this series only runs up to the " thirteenth " *maqālah*, and no " fourth " is marked (see below, the items numbered by me 5-16 and 21).

manuscript; the items recorded in it are as follows (identified by the numbers which I assign to these items in my analysis of the contents below):

22	20	18	4	2	1
25	24	23	8+9	7	5
29	28	26	12	11	10
31d	31c	31a	16	15	13

Fol. IX verso is a third decorated title-page, inscribed " Description of orthodox beliefs (*šarḥu l-amānāti l-urtuduksīyah*) followed by an epistle ascribed to Anbā Būlus al-Anṭākī bishop of Sidon, on the occasion of his being interrogated by a Muslim savant Abū l-Qāsim concerning what Christians believe, arranged in questions and answers ". This title page refers only to foll. x recto – XVIII verso.

Fol. I recto must have been originally blank: it and a space at the bottom of fol. XVIII verso have been filled by a fragment of homily in an ignorant scribble which is different from the other hands in the volume. Fol. I verso is a fourth title-page reading *awwalu ḏālika kitābu uṣuli l-dīni wa maǧmūʿu maḥṣūli l-yaqīni fī l-Bārī taʿālā.* Since what immediately follows is in fact the *Diryāq al-ʿuqūl*, it would appear that the wording of this titlepage is merely the invention of the compiler of the volume.

Fol. 259 contains the continuation and conclusion of the text following on from fol. 258. The compiler of the volume no doubt copied it directly from the last folio of the original manuscript, which must have become damaged. At the bottom of fol. 259 recto is the colophon described above.

Fol. 260 is blank except for the following colophon: *milku kātibihi l-ḥaqīri Abū l-Minā* بلاسمرقس *aqalli ḫuddāmi bīʿati l-sitti l-sayyidati qaṣrīyati l-raiḥāni bi Miṣr al-Qadīmati bi Qaṣri l-ǧamʿi aʿāna llāhu ʿalā l-ʿamali bi marḍātihi wa yaǧfiru lanā ḫaṭāyānā aǧmaʿīna amīn.* In this, " *Qaṣr al-ǧamʿ* " is evidently a corruption (or a vulgarism ?) for *Qaṣr al-šamʿ*, the Arabic name of the ancient Roman fortress of Babylon at Fustat; the " Church of the Virgin of the pot of basil " (*bīʿat al-ʿaḏrā qaṣrīyat al-raiḥān*) situated therein has been fully described by A. J. Butler [1]. The name of the writer is rather a puzzle; I can only suggest

[1] *Ancient Coptic churches of Egypt* (Oxford, 1884), vol. I, pp. 247-8.

reading it as Abū l-Minā Pallas Marcus. At all events, it is plain that this Marcus is the person responsible for making up the manuscript in its present format and adding the additional folios, probably in the early seventeenth century as has been suggested above.

Having now dealt with the additional material, I turn to the contents of the original manuscript. I am not quite sure whether items 1 and 2, which precede the Coptic foliation, are to be regarded as having formed part of the original manuscript, or whether they too were originally separate and were added to the volume by Marcus. At all events, their script is roughly contemporaneous with the main part of the manuscript, the date of which is established by a colophon on fol. 160 verso, which states that " The transcription of *Īḍāḥ al-īmān* [etc] ... was completed on Thursday the feast of St John the prophet, anno Mart. 1266 [1550 A. D.] ".

The contents of the original part of the manuscript are as follows:

1. Foll. III recto - VII verso, Synaxarium of the Coptic Church (Malouf's item 1).

2. Fol. X recto and verso, *Šarḥ al-amānāt al-urtuduksīyah*, a brief exposition of Trinitarian doctrine. (Malouf's item 2).

3. Foll. XI recto - XVIII verso, Epistle of Būlus al-Rāhib al-Anṭākī to a Muslim friend; Graf § 20. 3 (¹). (Not recorded by Malouf).

4. Foll. 2 recto – 81 recto, *Diryāq al-ʿuqūl* by Rašīd Abū l-Ḫair b. Al-Ṭayyib; Graf § 112. 1. (Malouf's item 3).

5. Foll. 82 recto - 95 verso, a treatise from the works of Būlus al-Būšī " on the knowledge of the one God "; Graf § 115. 3. This is here headed " the first *maqālah* ". (Malouf's item 4).

6. Foll. 95 verso - 99 recto, " the second *maqālah* ", a treatise on the Trinity by Abū l-Farağ ʿAbd Allah b. al-Ṭayyib. It is quite distinct from the following treatise and seems to be hitherto unknown. It begins, *Inna l-durrata al-ṯamīnata fī l-umūri al-ʿālamīyati tašabbuhu al-maʿnā l-nafīsi min al-maʿānī l-dīnīyah.* (Malouf confounds this with the following item).

(¹) These references are to the paragraph numbers in G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Band II (Studi e testi 133, Rome 1947).

7. Foll. 99 verso - 105 recto, "the third *maqālah*", a treatise by the same author as the preceding item, but entitled "On the Trinity and the Unity", identical with Graf. § 51. 6 (¹); the "Fortsetzung" *al-kalām fī l-ittiḥād* begins on fol. 104 recto. (Malouf's item 5 erroneously conflates the headings of this and the preceding item) (²).

8. Foll. 105 verso - 109 verso, abstracts (*ma'ānī*) of the three sections (*maqālāt*) of a *kitāb fī l-dalālah 'alā ḥadṯ al-'ālam* by an author called here "Yaḥyā the grammarian (*al-naḥawī*)". This author should, I suspect, be identified with the famous Yaḥyā b. 'Adī, in spite of the fact that Graf does not record any work of this nature by him, and it seems to be otherwise unknown. It begins, *qāla Yaḥyā taqaddamtu fa waḍa'tu kutuban fī ba'ḍi l-aḡālīṭi wal-šubahi llatī ḥtağğa bihā* برفليس *wa llaḏī* [sic] *ḥtağğa bihā Arisṭā-ṭālis*. (Malouf's item 6).

9. Foll. 110 recto - 111 recto, "the fifth *maqālah*", a short treatise in three sections (*faṣl*) by Ibn al-Rāhib *fī ḥadṯ al-'ālam wa qadm al-Ṣāni'*. It is possible that this may prove to be a hitherto unknown treatise by the famous Abū Šākir Ibn al-Rāhib (Graf § 130). It begins, *al-faṣlu l-awwal. al-qadīmu kullīyun lā ğuz'an* [sic] *lahu wal-muḥaddaṯu ğuz'īyun lā kulla lahu*. (Not recorded by Malouf).

10. Foll. 111 verso - 113 recto, "the sixth *maqālah*", being Ḥunain b. Isḥâq's *fī kaifīyat idrāk ḥaqīqat al-adyān*; Graf § 37. 1. (Malouf's item 7).

11. Foll. 113 verso - 114 recto, "the seventh *maqālah*", being remarks by a certain learned Father on the varieties of God's providence (*Kalāmun li ba'ḍi l-ābā'i l-fuḍalā'i fī aṣnāfi siyāsati l-Bārī*). (Malouf's item 8).

12. Foll 114 verso - 115 verso "the eighth *maqālah*" by Gregory Theologus on bodily pleasures and the soul's rebirth. Graf § 10. 2 records only two collections of this author's homilies

(¹) The only other manuscript recorded is Vat. ar. 145, foll. 49 verso - 69 verso: the beginning of that manuscript has been printed by MARMARDJI (*Diatessaron de Tatien*, Beyrouth 1935, pp. XCIII-XCIV) and exactly corresponds to the text of this item in our manuscript.

(²) The confusion perhaps arose from the fact that there is a mistake in the index of the manuscript on fol. VIII verso, where the treatise *fī l-taṯlīṯ wal-tauḥīd* is erroneously said to begin on fol. 95.

translated by Antonius of the convent of St Simeon at Antioch. Whether the present work belongs to one of those two collections or is something different can only be established by a closer examination of the two manuscripts cited by Graf. (This item is not recorded by Malouf).

13. Foll. 116 recto - 117 recto, " the ninth *maqālah* ", an epistle of St Basil to Epiphanius *fī ṣifat taṣawwur al-ʿaql*; such an epistle is not recorded in the standard collections of St Basil's letters, and its authenticity remains to be investigated. It begins, *Inna l-ʿaqla la-šaiʾun ǧalīlun šarīfun*. (Not recorded by Malouf).

14. Fol. 117 verso, " the tenth *maqālah* ", an epistle of St Basil to Eunomius, dealing with " the folly of those who imagine that they can comprehend creation when they are unable to understand the smallest thing in it, namely the nature of the ant " (*taqṣīru man ẓanna fī nafsihi idrāka l-mauǧūdāti iḏ huwa yuqaṣṣiru ʿan ʿilmi abrazihā wahiya ṭabīʿatu l-namlah*). If this is authentic, it must presumably be an extract from one of his the books " Against Eunomius ". (This item is not recorded by Malouf).

15. Foll. 118 recto - 119 recto, " the eleventh *maqālah*, the meeting of ʿAbdîšoʿ the Nestorian *muṭrān* and Abū Qurrah the Melkite bishop and Abū Rābiṭah the Jacobite in the presence of one of the viziers of the East, when the latter asked each of the three to describe his belief briefly and without polemizing against each other ". (Malouf's item 9).

16. Foll. 119 verso - 124 recto, " the twelfth *maqālah* ", attributed to ʿAlī b. Dāʾūd al-Arqādī (an author not mentioned in Graf), wherein he seeks to prove that there is no essential doctrinal difference between the Nestorians, Jacobites and Melkites; the author appears himself to have belonged to the Nestorians. (Not recorded by Malouf).

Foll. 124 verso and 130 are blank.

17. Foll. 131 recto – 160 verso, *Īḍāḥ al-īmān wa šarf al-kahanūt* by Elias (Agathon) al-Ašall, *muṭrān* of Homs; see Graf § 89.4. (Malouf's item 10).

At the end of this treatise, on fol. 160 verso, is the colophon described above, and a table of the length of the night hours for each month.

18. Foll. 161 recto - 190 verso, the *Maǧālis* of Elias of Nisibis; Graf § 52. 1. (Not recorded by Malouf).

19. Foll. 191 recto and verso, a passage beginning *ḫādimu l-ḥaḍrati l-muqaddasati l-muṭahharati l-muʿaẓẓamati fi l-samāʾi min ḫidami l-samāʾi wa fī l-arḍi min al-kahanati* and ending *tammat risālatu Īliyā muṭrāni Nīṣībīn*, but this latter indication is dubious; the whole passage is in a different hand from that of the pages which precede and follow; moreover it is headed *Bismi llāhi l-raḥmāni l-raḥīm*, whereas the other treatises are all headed *Bismi l-Abi* [etc.], which suggests that this passage is a late addition. (Not recorded by Malouf).

20. Foll. 196 recto - 199 recto, treatise " on the Unity of the Creator and the Trinity of His Persons " by Elias of Nisibis; Graf § 52. 3. This text was printed by Malouf in *Machriq* 6, pp. 111-6, but with arbitrary alterations from the manuscript: line 4 of the printed text has the word *failasūf*, where the manuscript reads *al-qāḍī*. (Malouf's item 11).

21. Foll. 199 verso - 200 verso, " the thirteenth *maqālah* ", a treatise " on the joy of the world to come " by Elias of Nisibis; Graf § 52. 6. Printed by Malouf in *Machriq* 10, pp. 446-9. (Malouf's item 12).

22. Foll. 201 recto - 205 verso, a homily against fornication. The first folio of this has been supplied later; it is in a different hand from the rest and is headed *Bismi llāhi l-ḥayyi l-ḫāliqi* [etc.] instead of the usual *Bismi l-Abi* [etc.]. (Malouf's item 13).

23. Foll. 206 recto - 210 verso, " a *risālah* by Severus Ibn al-Muqaffaʿ ", beginning *Salāmu llāhi llaḏī bassaṭahu ʿalā l-arḍi l-ṣāliḥ*. This contains a general exhortation to the Christian life, allegedly delivered by Severus on his death-bed. (Malouf's item 14).

On foll. 211 recto there are three lines of writing which have been heavily obliterated and are now totally illegible (Cp. fol. 191 verso).

24. Foll. 211 verso - 231 verso, *Kitāb ādāb al-kanīsah* by al-Muʾtaman Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn al-ʿAssāl; Graf § 127. 7. (Malouf's item 15).

25. Foll. 232 recto – 239 recto, *Sirr al-tālūt* [i. e. *al-ṯālūṯ*] *fi ḫidmat al-kahanūt*, a treatise by an unkown Copt on the rules for the celebration of the Liturgy; Graf § 168. 8c. This work is stated by Graf (vol. 3, p. 525) to have been published in Cairo in 1942 by Ǧirǧis Filuṯāʾūs ʿAwaḍ. (Not recorded by Malouf).

26. Foll. 240 recto - 243 verso, an anonymous homily in explanation of the Liturgy and on the necessity for preparation before partaking of Holy Communion. (Not recorded by Malouf).

On fol. 243 verso is found a table for finding the day of the week on which the first day of a Muslim month will begin.

27. Foll. 244 recto - 245 recto, a homily for the first week in Advent. (Not recorded by Malouf).

On fol. 245 recto, a table of unlucky days in the Coptic year.

28. Fol. 245 verso - 248 verso, a homily on the meaning of the holy fast, delivered in anno Mart. 952 [1236 A. D.], by Cyril [i. e. Ibn Laqlaq, 75th Patriarch of the Coptic church]. This work seems to be otherwise unknown; it is not registered by Graf. (Not recorded by Malouf).

29. Foll. 249 recto - 250 recto, an extract from *Kitāb al-Šifā'*, This is Malouf's item 16, but its Christian contents make it plain that he is wrong in attributing it to Ibn Sīnā. Possibly it is in fact from Ibn al-Rāhib's work of the same title, Graf § 130. 1. It begins, *Falnaḏkur awwalan al-farqa baina qaulinā Allāha ta'ālā wa baina qaulinā al-ilāh.*

30. Fol. 250 verso, an anecdote concerning a meeting between a man of Byzantium and Ibn al-Ṭayyib in Bagdad.

31. Foll. 251 recto - 259 verso, prayers, viz: a. prayer to be said after the night office (fol. 251 recto); b. prayer at midnight (fol. 251 verso); c. admonition to the soul, to be said at midnight (fol. 256 recto); d. prayers for repentance (fol. 257 recto); e. prayer of one of the holy fathers (fol. 259 recto).

The orthography employed throughout the volume is that standard in Coptic-Arabic manuscripts: *t* and *d* are nowhere distinguished from *ṯ* and *ḏ*, and connected with this feature is the fact that the scribe often writes *alladī* where grammar requires *allatī*; *ḍ* is sometimes erroneously written for *ẓ*; the top stroke of *k* is frequently omitted, and the lower stroke sometimes approximates closely to the vertical so that the letter is difficult to distinguish from *l*. The ductus as a whole gives the manuscript an appearance of being older than the sixteenth century to which it undoubtedly belongs; but this archaism in the script is a normal feature of Coptic-Arabic manuscripts.

There are a number of additions in the margin, which suggest that the manuscript has been collated with another copy; indeed, in one place (fol. 233 verso), the addition is explicitly prefaced with the words "in another copy" (*wa fī nusḫatin uḫrā*). So far as I can judge, these additions are in the hand of the original scribe of the main part of the manuscript, and *not* in the hand of Marcus of the Church of the Virgin of the pot of basil.

A. F. L. Beeston

Note sur les anciennes Matines byzantines et arméniennes

L'office divin réglé par le Typicon de S. Sabbas, est aujourd'hui universellement en usage dans les Eglises de rite byzantin, si nous exceptons le monastère grec de S. Nil à Grottaferrata; il est de type nettement monastique. Mais autrefois, l'office divin était célebré dans les cathédrales et dans les paroisses d'une manière plus populaire; il était appelé l'office chanté, ἀσματικός. Le dernier témoin de cet office chanté est Syméon de Thessalonique qui affirme que sa seule ville épiscopale pratique encore cet usage (1).

Dans une étude bien menée l'archimandrite Evangelos Antoniades (2) remarque que l'office chanté constituait un système complet: vêpres, pannychide, *orthros* et *tritoectos* et que pratiquement ces Heures se célébraient aux deux moments de la journée où les fidèles pouvaient plus facilement venir à l'église: le soir pour les vêpres et la pannychide, le matin pour l'*orthros*, le *tritoectos* remplaçant la Liturgie pendant le Carême (3). Au contraire, le système monacal avec

(1) Migne, *P. G.*, t. 155, col. 556, 624.

(2) Περὶ τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν Ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς in Θεολογία 20 (1949), 704-724; 21 (1950), 43-56, 180-200, 339-353, 526-540; 22 (1951), 386-401.

(3) Le Codex de Justinien enjoint cependant à tous les clercs attachés à une église d'être présents et de chanter « et nocturnas et matutinas et vespertinas preces ». Et si les laïcs y viennent, continue-t-il, combien n'est il pas absurde d'y constater l'absence des clercs qui sont ordonnés pour cela. *Corpus iuris civilis*; t. II. *Codex Iustinianus*, éd. Krueger, Berlin 1900, p. 28.

ses sept Heures (en comptant bien, on arriverait même à quatorze Heures en Carême) exigeait au moins trois réunions, à moins de permettre la récitation des Petites Heures en privé. Nous nous occuperons ici de l'*orthros* chanté et plus spécialement de sa seconde partie.

D'après la description de Syméon de Thessalonique, l'*orthros* chanté commençait dans le narthex de l'église. Le prêtre faisait d'abord l'encensement de la nef, puis entonnait la doxologie: « Béni soit le royaume de Dieu... ». Après la grande litanie, le chant de trois psaumes antiphonés (3, 62, 133), suivi du long psaume 118, antiphoné aussi mais divisé en trois stations, comme on le chante encore aujourd'hui le Samedi-Saint. Au début de la troisième station, on ouvrait les portes du narthex et le prêtre encensait le narthex, la nef et le sanctuaire où il déposait l'encensoir; là il prenait la croix et, sans luminaires, revenait au narthex. Arrivé au verset 170: Εἰσέλθοι, τὸ ἀξίωμά μου ἐνώπιόν σου, Κύριε, tout le clergé et le peuple entrait dans la nef, précédé du prêtre portant la croix qu'il allait planter sur l'ambon.

La deuxième partie de l'*orthros* chanté avait lieu dans la nef et débutait par le Cantique des trois enfants dans la fournaise; après cela, on écoutait la lecture du synaxaire, puis, on reprenait le chant: d'abord le psaume 50, ensuite, les psaumes des Laudes, 148, 149 et 150, suivis de la Grande Doxologie; le dimanche, du haut de l'ambon lecture de l'évangile enfin; les ecténies avec la prière d'inclinaison de la tête amenaient à l'apolysis.

Avec l'*orthros* actuel les différences sont sensibles: pas d'hexapsalme comme tel, quoique le psaume matutinal par excellence, le ps. 62, ne manque pas; pas de stichologie, mais bien le psaume 118, réservé par le typicon de S. Sabbas au *mesonycticon*; dans la deuxième partie, pas de cantiques scripturaires, si ce n'est le huitième, et, surtout, pas de canon.

Que l'*orthros*, tel qu'il fut introduit au Xe siècle à Kiev, ait été fortement influencé par l'*orthros* chanté, M. Lisitsin l'a montré dans le détail (¹), en conformité avec sa thèse que le premier typicon en usage à Kiev a été celui de Constantinople, non monastique. Le codex de Patmos 266 contient un texte de ce typicon remontant au IXe siècle. Pour l'office de Pâques nous y lisons clairement qu'à la fin du psaume 118, on entrait à l'église et on chantait τὸ εὐλογητός, c. à. d. le Cantique des trois enfants; de même, à l'*orthros* du deuxième jour de Pâques. Il est vrai que dans la description de l'office pour le Ca-

(¹) *Pervonačal'nyj slavjano-russkij tipikon*, S. Pétersb. 1911.

rême et pour Noël l'entrée n'est plus expressément marquée mais on peut la supposer (1).

Les Matines arméniennes vont nous permettre de retrouver cet office encore plus loin dans le passé. Aujourd'hui encore elles commencent, après le début ordinaire et la récitation des derniers versets du psaume 89, par le chant du Cantique des trois enfants. Mais plutôt que de décrire les Matines arméniennes actuelles, dans lesquelles un bon nombre d'éléments secondaires empêchent de voir les parties principales, prenons la description qu'en donne le patriarche Jean Oznetsi dans son *Traité sur les Offices de l'Eglise* (2). Cela nous transporte immédiatement au début du VIIIe siècle; Jean en effet devint patriarche en 718. L'office de nuit comprenait d'abord la récitation de cinq psaumes suivis d'une prière par le prêtre, ensuite la récitation d'un canon, c. à. d. de la huitième partie du psautier auquel s'ajoutait un des cantiques scripturaires et suivi d'une prière par le prêtre. Venaient après cette Heure, de type monastique, les Matines. Elles commençaient par le Cantique des trois enfants; le dimanche, on ajoutait le chant du *Magnificat*, la lecture de l'évangile dominical et la récitation du psaume 132; puis on continuait l'office qui comprenait encore le psaume 50 suivi d'une prière par le prêtre, les psaumes 148, 149 et 150, le *Gloria in excelsis* ou Grande Doxologie, un antiphone variable selon le jour, un *preconium* du diacre avec une prière par le prêtre et, pour finir, le trisagion. Les jours où il n'y avait pas de sacrifice eucharistique, on ajoutait une commémoraison de la Mère de Dieu. D'ordinaire, on joignait aux Matines l'Heure du lever du soleil ou Prime, qui, à l'époque du catholicos Jean Oznetsi, ne comprenait encore qu'un seul psaume mais qu'on exécutait *ritu chorali*.

Inutile d'insister sur l'accord presque parfait entre la deuxième partie de ces Matines arméniennes avec celle de l'*orthros* byzantin, et il ne peut y avoir de doute que les Arméniens aient pris modèle sur les Byzantins et nous dévoilent ainsi l'ordonnance de cette deuxième partie de l'*orthros* byzantin bien avant le VIIIe siècle.

Si maintenant nous tournons nos yeux vers l'Occident, nous retrouvons aux Laudes les mêmes éléments fondamentaux qui parais-

(1) A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich...*, t. III, Typica, Kiev 1915, p. 767.

(2) Le P. J. B. AUCHER a eu le grand mérite d'avoir recueilli toutes les oeuvres de Jean Oznetsi et de les avoir publiées avec une traduction latine en regard du texte arménien: *Domini Iohannis Philosophi Ozniensis Armeniorum Catholici Opera*, Venise 1834; voir pag. 191.

saient être le propre du rite byzantin et du rite arménien; c'est bien par le Cantique des trois enfants que les fidèles veulent bénir Dieu à chaque matin et c'est par les psaumes 148-150 qu'ils veulent louer la majesté divine; dans l'un comme dans les autres, ils invitent toutes les créatures terrestres et célestes à unir leurs bénédictions et leurs louanges à celles des pauvres humains.

Dans le rite ambrosien, le cantique *Cantemus* de Moïse, précède celui des trois enfants; suivent les psaumes *Laudate*, un autre psaume et puis l'hymne (1). Les moines irlandais au VIIe et peut-être au VIe siècle chantaient d'abord aussi le cantique *Cantemus*, ensuite le *Benedicite*, puis les trois psaumes *Laudate* et le cantique de Zacharie, enfin le *Te Deum* ou une autre hymne (2). Mieux encore; la narration de la mort de S. Gall par Grégoire de Tours (m. 593): « Et ille, psalmo 50 et benedictione (= Benedicite) decantata, et alleluiatico (= ps. 148-150) cum capitello (= les *Preces*) expleto, consummavit totum officium temporis matutini » (3). En cela, le saint évêque semble avoir suivi ce que prescrivait la règle de S. Césaire d'Arles (vers l'année 500): aux Matines on chantera le ps. directaneus, le ps. 114, le ps. 117, le cantique *Cantemus*, le ps. 145, et ensuite le Cantique *Benedicite*, les psaumes 148-150, enfin le *Te Deum* ou le *Gloria in excelsis* avec le *Capitellum* (4). L'ancien rite romain allait-il d'accord avec ces usages de Milan, de l'Irlande et des Gaules, le cantique des trois enfants marquait-il là aussi le passage naturel entre l'office de nuit et celui du matin ? (5). On peut sans aucun doute faire cette hypothèse.

Peut-on poursuivre l'histoire des Matines jusqu'aux premiers siècles ? Si on a pu prouver que le chant des psaumes 148-150 au matin est un héritage du culte juif dans les synagogues (6), peut-on admettre un usage liturgique aussi ancien pour le Cantique des trois enfants ? Nous l'ignorons; mais quelques documents nous font connaître la situation au sixième siècle et un autre nous amène presque à l'époque constantinienne.

Le typicon monastique de Jérusalem contraste fortement avec le typicon des églises paroissiales de Constantinople quant à l'emploi des cantiques scripturaires et du psautier. Une étude très poussée

(1) E. CATTANEO, *Il Breviario Ambrosiano*, Milan 1943, p. 180.
(2) Cfr. l'antiphonaire de Bangor, éd. Warren, p. XX, 1-33.
(3) MIGNE, *P. L.*, t. 71, col. 1034.
(4) MIGNE, *P. L.*, t. 67, col. 1099.
(5) Cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. II, Milan 1946, p. 569.
(6) Cfr. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1939, p. 40-41.

de H. Schneider l'a mis bien en relief (1). Le groupe des neuf cantiques scripturaires, aujourd'hui universellement accepté dans la liturgie byzantine, apparaît dans un codex syro-melkite du IXe-Xe s., dans un codex des Syriens monophysites du VIIIe-IXe s., dans un autre écrit à Edesse en 873/4, dans un manuscrit géorgien de 974; mais il faut admettre que ce groupe existait déjà quand André de Crète, au VIIe s., a commencé à composer des canons, précisément selon la formule de ces neuf odes. Alors que rien ne s'oppose à ce qu'on descende pour l'existence de ce groupe au VIe s., il est impossible de remonter au siècle précédent, parce que Hésychius de Jérusalem est encore fidèle au groupement primitif de quatorze cantiques (2). En effet, le group des neuf odes est le résultat d'un choix opéré en Syrie ou en Palestine parmi les quatorze cantiques acceptés généralement. Au contraire, à Constantinople, on trouve une liste de dix cantiques, partiellement différents des neuf choisis par Jérusalem.

En outre, il est significatif que le Cantique des trois enfants figure constamment à la huitième place dans le groupe hiérosolomytain, tandis que la liste constantinopolitaine, qui assigne à chacun de ses dix cantiques un antiphone, n'en marque pas pour le cantique de Daniel. Cela prouve que ce cantique s'il était employé, remplissait une fonction spéciale dans l'office et n'entrait pas dans le roulement régulier des autres cantiques.

Pour le psautier, une observation semblable s'impose. La liste d'antiphones composée en 535 par le patriarche de Constantinople, Anthime, assigne à tous les psaumes un antiphone, excepté aux psaumes 50 et aux psaumes 148, 149 et 150 où il a mis l'indication κατ' ὄρθρον (3).

Et la raison en est que ces psaumes avaient une fonction en dehors de la psalmodie habituelle. De même chez les Arméniens, le Cantique des trois enfants n'a pas été choisi pour être ajouté à une des huit parties dans lesquelles est divisé leur psautier (4); là aussi, il avait son rôle déjà établi dans les Matines, sans doute avant l'époque où cette division du psautier a été introduite. Peut-être occupait-il déjà cette place dès le Ve s.; en effet, Mesrob, qui a le plus de chances

(1) *Die biblischen Oden im christlichen Altertun*, in *Biblica*, t. 30 (1949), p. 28-65, 239-272, 433-452, 479-500.

(2) *Ibidem*, p. 253 sq. et p. 63.

(3) *Ibidem*, p. 249, avec référence à J. B. Pitra, *Iuris eccl. Graec. historia et monumenta*, t. II, Rome 1868, p. 208, qu'il corrige; et p. 446.

(4) Cfr. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 446.

d'être l'auteur des homélies attribuées à S. Grégoire l'Illuminateur, dit dans l'homélie 22e, d'une manière pour nous obscure, que le Cantique des trois enfants est chanté « bei den Einrichtungen der Feier des Geheimnisses, bei den Festen » [1].

En tous cas, le Cantique de Daniel est cité clairement dans un document qui n'est ni de Jérusalem ni de Constantinople, mais d'Egypte, si le *de Virginitate*, attribué à S. Athanase, est vraiment de lui, comme il y a de sérieux motifs pour le croire. Là il est enjoint aux moniales de chanter à l'Heure de minuit le psaume 50 et d'y ajouter autant de psaumes qu'elles pourront, de chanter à l'*orthros* le psaume 62 et « ad diluculum » le Cantique des trois enfants et la Grande Doxologie [2].

Cette vieille tradition, conservée dans l'*orthros* chanté des Byzantins jusqu'au moment où le typicon monacal de S. Sabbas s'est imposé partout, se trouve encore aujourd'hui dans les Matines arméniennes.

A. Raes, S. I.

(1) *Reden und Lehren des hl. Gregorius des Erleuchters*, übers. von J. M. Schmid, Regensburg 1872, p. 249-250.
(2) Migne, *P. G.*, t. 28, col. 276.

RECENSIONES

Philosophica

Antanas MACEINA, *Der Grossinquisitor, Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*, Mit einem Nachwort von Wladimir SZYLKARSKI, *Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1952, 340 S.

In klarem Aufbau, lebendiger, geistvoller Darstellung und konsequenter Gedankenführung veröffentlicht M., wie schon früher in der litauischen Muttersprache, so nunmehr deutsch seine Reflexionen über eine der bedeutendsten und inhaltreichsten Dichtungen der russischen Literatur.

Die Einführung « Philosophie und Dichtung » dient dazu, das menschliche Wort in Philosophie und Dichtung als jeweils verschiedene Ausdrucksform für das Erfassen und Erleben des Seins zu zeigen.

In einem ersten Abschnitt unterscheidet M. einen dreifachen Sinn der Legende: den psychologischen (als eine Enthüllung von Iwan Karamasows Weltanschauung), den moralischen (als Kritik des Katholizismus in Hinblick auf seine angebliche Entartung) und den metaphysischen (als poetisch ausgedrückte, in der Deutung der drei Versuchungen Christi in der Wüste bestehende Geschichtsphilosophie Dostojewskijs).

In einem zweiten Abschnitt wird diese « Historiosophie der Legende » in vier Kapiteln entfaltet: 1) der dialektische Aufbau der Legende, 2) die Gegensätze der Weltgeschichte, 3) die Gegensätze in der menschlichen Natur, und 4) die Gegensätze von Freiheit und Glück.

Im dritten Abschnitt ist dann die Rede von der « Problematik der Legende », d. h. vom dreifachen Problem des Brotes, des Gewissens und der Einheit.

Es folgt ein Schlusswort über « den schweigenden Christus ». Im Schweigen sieht M. den dichterischen, symbolischen Ausdruck des in der Geschichte wirkenden unsichtbaren Christus; und die ganze Legende nennt er einen auf menschlicher Eingebung beruhenden Kommentar der Apokalypse.

Das Nachwort von W. Szylkarski umfasst nur etwa ein Viertel des Buches und handelt vom göttlichen Heilsplan in der Geschichte, vom wahren und falschen Messianismus in Israel, von der Idee des dritten Rom, vom jungen Solowjew als Vollender des russischen

Messianismus, von der Lehre (des reiferen) Solowjew über die trinitarische Monarchie, von Solowjews apokalyptischer Geschichtsphilosophie, worauf dann zum Abschluss die « Kurze Erzählung vom Antichrist » im Auszug folgt.

Die Lesung des Buches wirkt allseits anregend und vertiefend.

Zur Kritik liesse sich folgendes sagen: Die Verbindung der beiden ungleichen Bestandteile des Buches wird dadurch noch lockerer, dass die M. und Sz. gemeinsame Hypothese einer Abhängigkeit Dostojewskijs von Solowjew bezüglich des Themas der drei Versuchungen Christi (S. 14-15; 296 ff.; 298 ff.) unhaltbar ist (vgl. unsere Ausführungen in dieser Zeitschrift, *Solowjew und Dostojewskij, Or. Chr. Per.* XV (1949) 202-207; ferner Reinhard Lauth in der Rezension des Dostojewskijbuches von J. Bohatec, *Or. Chr. Per.*, XVIII (1952) 398-399; ausserdem A. Rammelmeyer, *Dostojevskijs Begegnung mit Belinskij, Zeitschrift für slavische Philologie* XXI, 2 (1952) 280). — In der Einführung handelt M. ausführlich von zwei natürlichen Ausdrucksmitteln des Wortes: Philosophie und Dichtung. Der Theologe erwartet hier eine Erklärung über das Wort als gott-menschliches Ausdrucksmittel in der Theologie, in der Offenbarung, in Schrift und Überlieferung, um so mehr als der eigentliche Gegenstand der Legende der Offenbarung entnommen ist, bzw. sie voraussetzt. (Der gleiche Einwurf lässt sich nicht gegen Sz. erheben, der — vielleicht im Bewusstsein der eben angedeuteten Lücke — seinen Erörterungen über Solowjews apokalyptische Geschichtsphilosophie methodisch richtig erst eine kurze Abhandlung über den Messianismus in der Offenbarung vorausschickt [S. 254-276]). — Nicht nur einzelne Ausdrücke M.s (wie « gottmenschliche » oder « absolute » Persönlichkeit Christi [S. 77; 238; 239]), sondern, wie noch gesagt werden soll, auch einige Ausführungen sind theologisch nicht ganz korrekt und daher missverständlich.

Der erste Abschnitt M.s ist wohl der beste. Nachher lässt er sich nicht selten zu Schematisierungen — solche finden sich auch im Nachwort bei Darlegung der Ideen Solowjews (besonders S. 304 ff.) —, Vereinfachungen, Verallgemeinerungen verleiten und den sich daraus ergebenden Antinomien, bisweilen Widersprüchen. Dafür ein paar Beispiele: Bei Beschreibung des Nihilismus (S.92 ff.) trägt M. die stärksten Farben auf. Mag auch der Inquisitor nicht an Gott glauben; bedeutet dies, dass der Nihilismus mit dem Glauben an Gott unvereinbar wäre und nicht auch auf der Gegnerschaft zu Gott beruhen könnte? Iwan erklärt doch ausdrücklich, dass er nicht Gott, sondern nur die Gotteswelt zurückweise! Dostojewskij betrachtet diese Haltung als unerhörten Ausdruck des Atheismus. Also bedeutet Atheismus gar nicht dasselbe wie nicht an Gott glauben. M. schreibt: « Nur dann, wenn der Mensch nicht glaubt, dass es einen Gott gibt, wenn er sich nihilistisch entscheidet, wenn er im Dasein keinen Sinn und keinen Zweck findet, — nur dann kann er zum Widersacher Christi werden... » (S. 94-95). M. berücksichtigt nicht den nur zu häufigen Fall der « conscientia larvata »; d. h. der Gottesgegner glaubt im tiefsten doch, nur sucht er sein Gewissen dadurch zu beschwichtigen, dass er sich einreden will, Gott existiere nicht. Gekünstelt sind grossenteils die Erwägungen,

die M. in die Worte fasst: « Christi Wirken stützt sich auf den Menschen als Empörer, das des Inquisitors auf den Menschen als Sklaven » (S. 107). Lässt sich nicht ein solcher Ausspruch auch umkehren, wenn ich im Empörer nicht so sehr den freiheitsliebenden als den unbotmässigen Menschen betrachte — in der Tat hat das Wort « Empörer », im Gegensatz zur Behauptung M.s, einen überwiegend negativen Sinn — und wenn ich anderseits im Sklaven das Positive hervorkehre (vgl. Phil. 2, 7 über Christus, der die « Sklaven- », die « Knechts-Gestalt » angenommen hat, um gerade durch sie den Menschen zu erlösen). Auch die Behauptung M.s: « Der Empörer verlangt nach der Freiheit, der Sklave nach dem Glück » (S. 114) lässt sich umkehren. Denn der Empörer wählt die Freiheit, weil sie für ihn das Glück bedeutet; und der Sklave, z. B. der eigenen Leidenschaft, wählt gerade die Versklavung, weil sie Ungebundenheit, Freiheit ist zu tun, was einem gefällt. Ähnlich gekünstelt wirkt Maceinas Antwort auf Guardinis Einwurf, in Dostojewskijs Werken fehle dem Bild des menschlichen Daseins der mittlere Bereich, insbesondere die Arbeit (S. 141). Maceina erklärt: « Der östliche Mensch offenbart sich in der Rede, im Gespräch, im Wort. Die alltägliche Daseinsform des westlichen Menschen ist die Beschäftigung, die des russischen Menschen ist die Unterredung. Der westliche Mensch existiert durch die Arbeit, der russische Mensch durch die Rede. Darum steht am Anfang des westlichen Erlebens die T a t — die Idee des Faust; und am Anfang des östlichen Erlebens steht das W o r t — die Idee des Evangeliums » (S. 143). Wir fragen: Was wird dazu der beredte, wortbegeisterte Franzose sagen ? Ganz abgesehen davon, dass in dieser schematischen, verallgemeinernden Gegenüberstellung Nord und Süd anscheinend ganz vergessen sind. Die Südländer: Italiener, Spanier, Portugiesen u.a., wohin gehören sie nach M., in die Kategorie der « Wort- » oder der « Tat-Menschen » ? Und was würden die östlichen Aszeten zu einer solchen Einteilung sagen ?

Ist es ferner wahr, dass die Autorität, « einmal anerkannt keine Freiheit mehr lässt zu glauben oder nicht zu glauben » (S. 192) ? Ähnlich äussert sich M. über Wunder und Geheimnis. Um nicht missverstanden zu werden, erklärt M. (S. 195 Anm.), dass er die apologetische Seite des Wunders völlig anerkenne, daneben aber das Wunder in seinem organischen Zusammenhang mit der erlösenden Tat Christi beleuchten wolle. Steht nicht die « apologetische Seite » des Wunders gleichfalls in organischem Zusammenhang mit Christi erlösender Tat ? Und wenn dem so ist, wozu dann einen künstlichen Gegensatz konstruieren, statt von Anfang an beide Aspekte des Wunders — wenn ich einmal unterscheiden will — in ihrem Ineinander zu betrachten ? So vergisst denn M., was er zu Beginn der Anm. beteuert hat, und behauptet: « In der Ordnung Christi ist das Wunder eine Folge des Glaubens » (S. 202). Das Geheimnisvolle am Geheimnis erhält bei M., der seine These beweisen will, einen überwiegend negativen Sinn: « Im verklärten Leben wird es keine Geheimnisse mehr geben. Die Geheimnisse sind nur eine vorübergehende Erscheinung dieser Wirklichkeit » (S. 206). Gibt es nicht vielmehr für einen geschaffenen Verstand immer « Geheimnisse », auch in der Anschauung Gottes, der ja vom Geschöpf niemals « begriffen » werden kann ? ! — Schliesslich beanstanden

wir die zusammenfassende Behauptung, Christus stütze sich auf die materielle Seite von Wunder, Geheimnis und Autorität, der Inquisitor auf die formelle. Da Gott nicht nur absolut notwendig in seinem Wesen, sondern auch frei nach aussen in seiner Schöpfung ist, stützt sich die göttliche wie jede positive Autorität nicht nur auf die materielle, sondern in gleicher Weise auch auf die formelle Seite der Autorität. — Ein letztes Beispiel: In dem tiefsinnigen Schlusswort über den schweigenden Christus will M. gegenüber gewissen Einwänden (S. 241 ff.) zeigen, dass der Christus der Legende der wahre Christus ist, und er meint, das Schweigen sei der konkrete poetische Ausdruck des Wirkens Christi in der Geschichte; Christi Eingreifen würde die Geschichte beenden (S. 243). Uns scheint, dass M. damit eine tiefe Wahrheit ausgesprochen, aber noch keine volle Antwort auf die Frage gegeben hat, ob der Christus der Legende von uns ganz als der wahre anerkannt werden könne. Es gibt hienieden noch ein anderes Wirken Christi in der Geschichte: durch die von ihm selbst eingesetzten Vorsteher der Kirche. Dostojewskijs Grossinquisitor erscheint als Vertreter der kirchlichen Hierarchie und so als Stellvertreter Christi. Der Inquisitor erscheint, wie M. vorher im Sinne Iwans und teils auch Dostojewskijs geschrieben hat, als Vertreter der katholischen Kirche: Diese « ist nicht von Christus abgeirrt, indem sie ihren wahren ursprünglichen Weg verloren hat. Im Gegenteil, sie ist die wahre und authentische Entwicklung der von Christus gestifteten Ordnung, eine Entwicklung ad absurdum. Die katholische Kirche ist der zu seinem Gegenteil entwikkelte Christus » (S. 44-45). Nun fragen wir: Hat nicht Dostojewskij dadurch, dass er im Inquisitor die Gestalt eines kirchlichen Hierarchen so karikaturhaft verzerrte, dem Leser seines Romans den Zugang zur Tatsache des Wirkens Christi durch seine Beauftragten gänzlich verbaut? Erscheint in der Legende nur die katholische Hierarchie oder ganz allgemein jede Hierarchie als etwas Fragwürdiges? Tritt nicht überhaupt bei Dostojewskij das Wirken Christi auf Erden durch seine Bevollmächtigten und seine Kirche — auch durch die von ihm allein als wahr anerkannte Ostkirche — in den Hintergrund?

Doch sollen ob dieser unserer Ausstellungen die vielen positiven Seiten der Darlegung M.s nicht vergessen sein. Unter diesen verdienen besondere Anerkennung die begeisterten Worte über Christus (S. 82 ff.) und über die Eucharistie (S. 172 ff.).

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Gustav A. WETTER, *Der dialektische Materialismus, Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 1952, Thomas Morus-Presse im Verlag Herder Wien, XII-647 Seiten.

Die erste, italienische Ausgabe des vorliegenden Buches erschien 1948 unter dem Titel « Il materialismo dialettico sovietico » (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift, Bd. XIV (1948) S. 424-425). Die deutsche Ausgabe muss als Originalausgabe angesehen werden, da

sie sowohl dem Umfang nach – sie ist etwa auf das Doppelte angewachsen – als auch in der inneren Verarbeitung und Gliederung einen nicht unbedeutenden Wandel durchgemacht hat und somit einen beträchtlichen Fortschritt bedeutet. Gewiss, die beiden Hauptteile sind die gleichen geblieben: I. Die Geschichte; II. Das System der Sowjetphilosophie. Doch ist gerade der zweite Teil, auf dem es dem Verfasser besonders ankommt, gründlich umgeschichtet und umgearbeitet worden. Die Hauptänderung besteht darin, dass in der neuen Ausgabe der Darstellung der materialistischen « Dialektik » (siehe Kapitel IV-VII) nunmehr die von Stalin 1938 angegebenen Skizzen einer Stoffanordnung (vgl. S. 240 ff.; 244-245) zugrundegelegt werden (die Kapitel III, « Le (3) leggi della dialettica materialistica », und IV, « Le categorie della dialettica materialistica », der italienischen Ausgabe sind ineinandergeschoben). Auch das Erkenntnisproblem ist in der Weise anders behandelt, dass der Erkenntnispsychologie und der formalen Logik mehr Beachtung geschenkt wird (vgl. das V. Kapitel der italienischen Ausgabe mit Kapitel VIII-X der deutschen). An weiteren Änderungen stellen wir fest: In Teil I, Kapitel II wird nunmehr die Lehre von Marx und Engels nicht mehr gesondert betrachtet von ihrem Leben und Wirken. Das Kapitel IX (« Die Entwicklung seit 1931 ») ist vollständig umgearbeitet und ergänzt. Das Kapitel X der italienischen Ausgabe « L'atmosfera filosofica nell'URSS » wird als 5. Paragraph ins I. Kapitel des II. Teiles hinübergenommen; und « Stalin als Philosoph » erhält in der neuen Ausgabe das abschliessende Kapitel des I. Teiles, ganz seiner immer mehr wachsenden Bedeutung als erster « philosophischer Autorität » des Kommunismus entsprechend. Im II. Teil sind – im Gegensatz zur vorhergehenden Ausgabe – im I. Kapitel die « Due principî metodologici » gesondert behandelt: § 3 « Einheit von Theorie und Praxis » und § 4 « Die Parteimässigkeit der Philosophie »; handelt es sich doch um Prinzipien, die zum Verständnis der Lage der Philosophie in der Sowjetunion ausserordentlich bezeichnend sind. Im II. Kapitel kommt als § 1 die wichtige Frage hinzu: « Materialismus oder Realismus? » In dieser Frage liegt die Quelle aller Widersprüche und Missverständnisse, die sich aus der Sowjetphilosophie zwangsweise ergeben: Mit dem atheistischen Marxismus und seiner Ideologie ist traditionell und innerlich verpflichtend der Materialismus gegeben; dieser lässt sich aber nicht mit dem Realismus in Einklang bringen, zu dem das menschliche Forschen und Suchen bei unvoreingenommener, ganzheitlicher Schau der Wirklichkeit immer wieder hindrängt, trotz allen Bemühungen der Sowjetautoritäten, alle Abweichungen nach rechts wie nach links immer wieder von neuem durch das Prinzip der « Parteimässigkeit der Philosophie » zu unterdrücken und in das enge Strombett der offiziell allein zugelassenen Doktrin zurückzuleiten. Das Kapitel III (« Der dialektische Materialismus und die moderne Naturwissenschaft ») ist neu. Ein viel längeres Schlusswort (in dem der dialektische Materialismus mit seinem Hauptgegner, der katholisch-christlichen Wahrheit konfrontiert wird) beendet die Abhandlung. Aus dem Anhang der italienischen Ausgabe

ist nur das vierte Dokument übernommen worden. Es folgt ein neueres Dokument: « II. A. A. Ždanov: Rede in der Diskussion über das Buch G. F. Aleksandrovs ' Geschichte der westeuropäischen Philosophie ' (24. Juni 1947) ».

P. Wetters Buch ist anerkannt als die beste, ausführlichste Untersuchung über die Sowjetphilosophie. Der Verfasser baut auf breitester und tiefer Grundlage auf und verfügt über eine ausgiebige Kenntnis der in Frage kommenden besonders sowjetrussischen Quellen. Die Darstellung ist durchweg sachlich und dem Gegenstand entsprechend. Gerade diese Methode einer objektiven Darlegung und Beurteilung steht in schärfstem, einschneidendem Gegensatz zur « Parteimässigkeit » der Sowjet-Philosophie. Die neue Ausgabe des Verfassers ist im zweiten Teil nach der von Stalin angegebenen Stoffanordnung umgearbeitet worden. Doch niemand kann sagen, ob jene Direktiven des nunmehr verstorbenen Diktators auch in Zukunft, der ferneren oder schon näheren oder nächsten, noch der Parteipolitik gemäss, ihr entsprechend bleiben werden.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Scripturistica, patristica, ascetica

D. Walter BAUER: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Berlin 1952, fasc. 7-10.

With the appearance of the last four parts of his Wörterbuch Dr. Bauer has brought the publication of the fourth edition of his work to a conclusion. It is a work of tremendous erudition, compressed into the smallest possible compass. The whole dictionary comprises only 1634 pages, yet it covers the vocabulary of the New Testament, the Septuagint and the early Christian writers, and indicates besides classical precedents and the whole range of modern studies on the word or text. The serious student, desirous of investigating the meaning or use of a particular word, will find in the articles here a bibliography, which, if not always complete, contains most of what he needs and points the way to the rest.

A word too should be said on the setting-up and printing. They are indeed a model of concentrated accuracy and clarity on stout paper. Such a mixture of German and Greek (the letter ' pi ' is occasionally printed slightly out of alignment), with a multitude of abbreviations, and diversities of type, could, with less meticulous care, have produced innumerable errors, but, in fact, the results, even if the mass of small print is somewhat tiring to the eye, are always clear.

J. GILL S. J.

J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique de l'épiscopat des origines à saint Irénée*, Paris 1951 (Unam Sanctam 21), pag. 134

Nello studio degli inizi della gerarchia vescovile il competente autore dalla mano delicata, dallo sguardo penetrante e dallo stile chiaro ha fatto a meno del solito metodo filologico irto di difficoltà e invece ha preferito indagare quando e come sorgono nella Chiesa primitiva coloro che poi hanno ricevuto il nome ufficiale di «vescovi, ἐπίσκοποι». Non si può negare che il nuovo metodo ha dato risultati notevoli nel libro del Colson. Dopo aver esaminato attentamente i testi che riguardano il primo vescovo residenziale di Gerusalemme, Giacomo, il «fratello» del Signore, ma, secondo lui, non identico all'Apostolo, dopo aver confrontato il regime dei «presbiteri» alle dipendenze degli apostoli, i quali però si valgono anche di coloro che potrebbero essere chiamati vicari apostolici, come Timoteo, Tito ecc. piuttosto che vescovi residenziali, l'autore viene alla conclusione di una doppia prospettiva — non doppia concezione — dell'episcopato da parte di Paolo e da parte di Giovanni evangelista. La prospettiva paolina che è prevalsa a Roma lascia nella penombra il vescovo residenziale, p. es. Clemente nella sua Lettera ai Corinti, per dar rilievo alla «chiesa» locale, mentre s. Giovanni nell'Apocalisse e s. Ignazio Antiocheno mettono l'accento sul vescovo residenziale. Ambedue le prospettive si congiungono nella penna di s. Ireneo. Il Colson vuol trovare una spiegazione teologica a questa diversità di sfumature e segnala come base della tradizione paolina il rilievo dato al mistero della Redenzione e a Cristo come capo unico dell'umanità redenta, mentre s. Giovanni vede in ogni città quasi una cristallizzazione dell'Incarnazione del Verbo nella comunità cristiana radunata intorno a un capo responsabile e visibile, il vescovo residenziale.

In sostanza le conclusioni dell'autore mi sembrano ben fondate benchè talvolta si abbia l'impressione che lavori con un previo cliché bipartito al quale accomoda i testi. Certi punti poi sono meno solidi. Tutta la sua teoria sul vescovo residenziale di Gerusalemme suppone la non identificazione, soltanto probabile, fra i due Giacomi (il «fratello del Signore» e G. il Minore). Parimenti se la Didache secondo l'opinione comune, fu scritta agli inizi del sec. II, data che egli non accetta in una appendice del resto acuta, si avrebbe anche per Roma un testimone della tradizione di s. Giovanni, contro le teorie del Colson. Qualche espressione poi ci pare degna di essere corretta. Quando (pag. 13) si domanda: «Est-il (il vescovo) une création apostolique ?», speriamo che il dubbio sia puramente metodico, poichè secondo la dottrina cattolica confermata dal canone 329 del Codice i vescovi sono di diritto divino. Meglio sarebbe stato dire che l'*esecuzione* dell'episcopato è opera degli apostoli i quali stabilirono non sempre con gli stessi metodi i propri successori. Risulta anche esagerato affermare che: «Contemporaine de l'Epître de saint Clément, l'Apocalypse nous révèle une théologie toute différente de la hiérarchie ecclésiale» (pag. 81).

Lo stesso autore trova l'espressione giusta quando nella conclusione afferma che si tratta soltanto di diversi accenti e di tradizioni che non si escludono. Quando a pag. 64 descrive le *presbyteria* come « corps hiérarchisés, mais acéphales » avrebbe potuto ricordare che Paolo (I Tim. V, 17) parla di προεστῶτες πρεσβύτεροι, « presbiteri presidenti ».

I. Ortiz de Urbina S. I.

I. Hausherr S. J., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur. Orientalia Christiana Analecta* 137. Roma 1952. In-8°, pag. 179.

Precioso libro. Sugestivo y original. Armónico como el título mismo: Filautía. Una palabra nueva para expresar concepto tan viejo como el del *amor proprio*; no precisamente el que se concentra en el egoísmo, sino en algo que a la vez es sujeto y objeto del amor de una persona. Algo complejo la Filautía, anormal y enfermizo, egocéntrico sin duda (aunque también aquí puede haber sus matices), lo contrario, en fin, de caridad y amistad que tiende al ἕτερος ἐγώ de Aristóteles, saliendo de sí.

Todas estas ideas se desarrollan en los *Prolegómenos*, mientras se estudian los precedentes de este concepto hasta llegar a San Máximo. En los filósofos antiguos: Platón (ignorancia indulgente para los proprios defectos, maligna perspicacia para los de los demás), Aristóteles (dos filautías: nobleza y sacrificio de sí, egoísmo; amor de sí espiritual, y sensual), Filón (impiedad, origen de todos los vicios). En los escritores cristianos, con larga teoría de autoridades: Damasceno, Crisóstomo, Teodoreto, Teofilacto (todos ellos al comentar a San Pablo, 2 Tim. III, 2), Clemente Alejandrino, Orígenes, Hipólito, Eusebio, Basilio, Nazianceno, Evagrio del Ponto, Teodoro de Edesa, Efrén, Cirilo Alejandrino, el abad Isaías y Diadoco. Todos los ha leído y de todos, sin decirlo, se aprovecha el pensador psicólogo San Máximo.

Con todos esos elementos elabora este Monje asceta su *noción* de Filautía (*cap. I*). Le va siguiendo el autor en un examen minucioso por los diversos parajes de sus escritos donde aparece esta palabra, o el concepto general de ella, y viene a deducir que, según San Máximo, es el origen de todo mal y que radica en las pasiones « sensuales », de donde el axioma: el amor proprio – filautía – es siempre carnal. No que no reconozca San Máximo otra filautía espiritual, que él identifica precisamente con el más alto amor de Dios. Hay, pues, dualidad en el concepto de Filautía; pero él, al irle desentrañando, y descubriendo (*cap. II*) las raíces de donde brota en el alma este movimiento de tendencia hacia sí, se ve que da a su Filautía sentido peyorativo.

La fuente primordial de ella es una desviación de Dios (al cual debería tender el alma naturalmente), y el apego a los sentidos y objetos sensibles. La fuente inmediata, la busca del placer y la huída del dolor. Alimentando el primer arroyuelo parte la filautía, desdoblada en su avance en vicios tales como la gula, lujuria, avaricia, vanagloria

y orgullo; mientras que del otro regato, también formado por ella, se precipitan sus engendros de tristeza, cólera y acidia. Y luego este conjunto de las ocho tendencias capitales se va ramificando en infinidad de actos viciosos, que con profundo análisis psicológico demuestra siempre San Máximo cómo son brotes inmediatos de la filautía.

¿Remedios? Los indica el *cap. III*. Presupuesto el verdadero diagnóstico del mal por las cualidades de la filautía (que es *anenergésica* – escapando muchas veces a nuestra atención –, y *dierética* – productora de divisiones –), se enfrenta San Máximo con la terapéutica, que es de un finísimo análisis de vida espiritual, con la liberación necesaria de las pasiones para la contemplación y por medio de ella, a donde no se llega sino por la caridad espiritual (amor por motivos divinos), por el dominio sobre los apetitos (ἐγκράτεια) y por la oración.

Señales de haber llegado al punto crítico para vencer la filautía (*cap. IV*), serían, entre otros más sutiles – proprios del carácter intelectual de la ascética Maximiana –, el amor de Dios y el amor del prójimo (universal, sin distinciones y en toda acción y tiempo), y, más que nada, la imitación del ejemplo de Cristo, « Estratega, vencedor del mundo ».

Como fruto de tal victoria nos presenta San Máximo (*cap. V*) la verdadera libertad del espíritu, en que las virtudes obtienen como carta de naturaleza, cuando las pasiones más bien se enderezan a la virtud y se rehabilitan, cuando en el alma se forma « la bella pasión de la caridad », para que, sobreponiéndose a todo placer y a todo dolor, se sienta el espíritu poseído enteramente de Jesucristo.

Entonces (*cap. VI*), la buena filautía sustituye a la mala, y obtiene el que ha luchado toda la rica simplicidad y la bienandanza indecible de la vida divina.

He aquí, a grandes rasgos, la síntesis metódica que el autor hace de la espiritualidad de San Máximo, centrando todo su trabajo en la lucha contra el amor propio. Tema tan vasto y, al par, tan concreto da ocasión al P. Hausherr para bordar una afiligranada exposición de la doctrina de la Filautía, expuesta genialmente por un monje bizantino filósofo y asceta; pero tan ordenada y segura, tan llena de erudición obvia y genuina, tan espontánea y natural en el acierto de las citas, que es un primor. Descubrir el verdadero pensamiento de San Máximo entre el laberinto de sus aforismos, esparcidos como al desgaire por las líneas de sus *Centurias* y de su *Liber Ambiguorum*, no es cosa fácil. Y no basta dar con el filón, tan rico para las cosas del espíritu en los escritos de San Máximo. Hay que saber explotarlo.

Manuel Candal S. I.

H. de Riedmatten O.P., *Les actes du procès de Paul de Samosate.* Étude sur la christologie du III au IV siècle. Fribourg en Suisse 1952, 172 pag.

L'autore studia con diligenza tutte le notizie e tutti i frammenti che si conservano del processo antiocheno del 268 in cui il sinodo pro-

vinciale condannò Paolo di Samosata validamente smascherato e sconfitto dal valente dialettico e teologo Malchione. Questo equivale ad elencare ed esaminare dal punto di vista critico e letterario gli scarsi detti che ci sono rimasti del celebre eresiarca antiocheno. In una appendice molto utile il R. edita tutti i frammenti del processo, inclusi anche quelli conservati soltanto nelle versioni siriache ed armene, queste ultime in francese dovute al P. van den Oudenrijn, mentre per quelle siriache si è fatto ricorso anche alla versione di J. Lebon.

Le ricerche sono condotte con chiarezza benchè non sempre si giunga a conclusioni indiscutibili, specie quando si toccano questioni teologiche. Non si vede per esempio perchè si dovrebbe attribuire tanta importanza alla teologia di Eusebio Cesariense, mentre invece si trascura forse troppo l'influsso dei numerosi « collucianisti » amici di Ario. Anche le affermazioni su S. Dionigi d'Alessandria, Novaziano ecc. (pag. 62) mi sembrano poco sviluppate e non tanto chiare. Gli argomenti addotti in favore dell'autenticità della « Lettera dei sei vescovi » da attribuirsi secondo l'autore ai vescovi che condannarono Paolo di Samosata, non hanno quella forza persuasiva che si impone alla critica.

Il libro, bellamente stampato, si chiude con un elenco bibliografico e un indice di nomi propri.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart translated by E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer. With a Foreword and the original Introduction and Biographical Notes, London 1951 (date de la Préface), 420 pages.

Note des traducteurs, p. 11: « The text of each author in this selection has been translated in full as it appears in the ' Dobrotolubiye '. — The Biographical Notes relating to the authors are all taken from the ' Dobrotolubiye '. — No parenthical clauses have been inserted by the translators; all those occurring in the English text are translated from the Russian ». Nous ne pouvons que louer cette fidélité; grâce à elle le lecteur anglais saura ce que les lecteurs russes lisent dans les extraits de la Dobrotolubiye qu'on lui présente. Il aura moins de certitude sur la Philocalie grecque; moins encore sur le texte primitif de chaque morceau. — Voici les auteurs admis dans ce volume anglais: *Première Partie*: 1) Nicéphore le Solitaire (mort un peu avant 1340; cfr. p. 21); 2 et 3) saint Grégoire du Sinaï (mort en 1360; cfr. p. 36); 4 et 5) saint Syméon le Nouveau Théologien (la notice p. 95 sv. ne donne pas la date de sa mort qui est 1022; mais elle dit: au commencement du onzième siècle); 6) Calliste et Ignace de Xanthopoulos (sic) (« ils vécurent sous le règne d'Andronicos le second des Paléologues, A. D. 1360 »; cfr p. 162); 7) Calliste; p. 271 ce personnage est appelé: « The Blessed Callistus Patriarch ».

Deuxième Partie: 1) Hésychius de Jérusalem (p. 277 on le dit mort en 432-3; Ce qui est une erreur due à la confusion d'un sinaïte avec l'exégète hiérosolymitain); 2) Philothée du Sinaï (« personne ne sait quand il vécut et mourut »: p. 322); 3) saint Barsanuphe et saint Jean (le premier mort en 563: p. 343); 4) Théolepte de Philadelphie (sous le règne du second Paléologue, Andronicus, vers 1325: p. 382). *Troisième Partie*: Saint Philémon l'Abbé (temps inconnu: p. 401). — Il doit y avoir une raison à cette division en trois parties de longueur aussi inégale: au lecteur de la deviner. Par contre, le Foreword, œuvre d'un moine du Mont Athos, se termine par ces mots: « Ces saints Pères appartiennent à l'Eglise Chrétienne du premier millénaire, et leurs enseignements, instructions et secours sont accessibles uniquement dans la lumière d'un authentique Christianisme primitif, indemne de toutes humaines considérations, additions et altérations, dans son intégrité et pureté des temps des saints Apôtres » (p. 7). Il y a dans la Philocalie bien d'autres écrits qui *sont* « du premier millénaire ». Et il y a en dehors de la Philocalie bien d'autres écrits inspirés d'un christianisme authentique, dans sa pureté des temps primitifs. Ce volume anglais représente une sélection dans une sélection: le principe qui a guidé le choix apparaît dans le titre même: « prière du cœur », cela veut dire prière selon l'esprit et la méthode hésychastiques. Ce n'est pas par hasard que la grosse part de ces écrits vient du quatorzième siècle. (Notons que les extraits de saint Barsanuphe ne figurent pas dans la Philocalie grecque ni dans la version slave de Païsij Veličkovsky).

I. H.

Theologica

Emmanuel CANDAL S. I., *Andreas de Escobar O. S. B. episcopus Megarensis, Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*, in collectione: Concilium Florentinum, Series B, IV, 1, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas) - Roma (Pontificio Istituto degli Studi Orientali) 1952. CXXVI, 112 pag.

Mit hochherziger Unterstützung Spaniens war es es möglich, dieses Buch zu drucken; dafür sei auch im Namen der Leser dem Consejo Superior de Investigaciones Cientificas und der Druckerei De Aldecoa in Burgos der herzlichste Dank ausgesprochen. Ohne Übertreibung lässt sich sagen, dass die Drucklegung musterhaft ist. Aber auch der innere Wert des Buches entspricht der äusseren Aufmachung. Sein Verfasser hat in der Sammlung des Päpstlichen Orientalischen Instituts, Concilium Florentinum, bereits eine gutgelungene kritische Ausgabe des Dominikaners Iohann von Torquemada, Apparatus super decretum Unionis Graecorum geliefert. Wenn auch der in Lissabon geborene Benediktiner Andreas von Escobar bei weitem nicht die theologische Gründlichkeit seines Zeitgenossen und Mitbür-

gers der Iberischen Halbinsel erreicht, was schon aus einem oberflächlichen Vergleich zwischen den zwei genannten Abhandlungen ersichtlich ist, verdiente doch das Buch De Graecis errantibus eine Erstausgabe. Denn Andreas von Escobar ist eine den Forscher sehr anregende Gestalt. Die wichtigen Fragen, die damals die Kirche lebhaft bewegten, spiegeln sich in seinen zum grossen Teil noch ungedruckten Schriften wider. Er ist ein typischer Kanonist, den Aufgaben der Seelsorge, besonders in der Verwaltung des Bußsakramentes, sehr aufgeschlossen, für die katholische Reform eifrig tätig. Er stand im Dienst der römischen Kurie schon seit 1397; er war seit 1408 Bischof; er hat an drei Konzilien, von Konstanz, Basel und Florenz teilgenommen. Wie so manche andere sonst gutgesinnte Prälaten jener Zeit liess er sich von der konziliaren Theorie, die das allgemeine Konzil über den Papst stellte, bis 1437 täuschen. Aber seine Bekehrung von diesem Irrtum zur Papsttreue und seine lebhafte Anteilnahme an der Frage der Griechenunion kann erst jetzt nach der Herausgabe seines Werkes De Graecis errantibus einwandfrei und gründlich dargelegt werden. Darin besteht nach meiner Ansicht ein Hauptertrag dieses Buches. P. Candal hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Er hat erst in einer gründlichen Einführung mit manchen Irrtümern aufgeräumt, die über die Person Andreas' von Escobar auch im neueren Schrifttum sich finden. Schon die chronologische Tafel (S. LXXV-LXXVII) über seine Lebensereignisse war nur möglich nach mühevollen Untersuchungen. Glücklich war der Verfasser in der Feststellung der handschriftlichen Grundlage seiner Ausgabe. Er konnte sich mit vollem Recht auf eine einzige Handschrift, den Codex Vaticanus Latinus 4067, stützen, weil diese wegen der autographen Eintragungen des Verfassers selber den Rang eines von diesem durchgesehenen « Quasi-Autograph » hat. Die inhaltliche Würdigung des Werkes ist vom P. Candal mit wissenschaftlichem Ernst gemacht. Er hat die Mängel nicht verschwiegen; unter diesen ist die stillschweigend gemachte Herübernahme von ziemlich umfangreichen Texten des hl. Thomas von Aquin vor allem zu nennen. Mit Recht hat P. Candal diese Teile von seiner Ausgabe ausgeschlossen. Auch die Aufzählung von ungefähr 50 Irrtümern der Griechen erscheint sehr auffällig, während das Konzil von Florenz bekanntlich nur 5 Lehrpunkte in der Unionsbulle der Griechen definiert. Aber beim näherem Zusehen ist auch Andreas von Escobar nicht ein Vertreter jener extremen Ansicht; wie P. Candal genügend hervorhebt, wollte Andreas von Escobar nicht bloss jene Lehrunterschiede behandeln, die von der Allgemeinheit oder einer grossen Mehrheit der Griechen vor der Einigung festgehalten wurden, sondern auch solche, die nur von einigen angenommen wurden. Klar hat der Herausgeber schon in der Einleitung unterstrichen, dass Andreas von Escobar trotz seiner Abhängigkeit vom hl. Thomas in dem oben genannten Sinn und trotz mancher Übertreibungen einen guten Bestand wertvollen Geistesgutes in seinem Werke bietet. Er rühmt mit Recht die Klarheit des Bischofs von Megara in der Darlegung der kirchlichen Lehre und in

der wirksamen Widerlegung der Irrtümer; ja dieses Werk war bahnbrechend für die Unionsverhandlungen, weil es absichtlich auf dem Gedanken der Gesetzlichkeit der orientalischen Riten innerhalb des katholischen Dogmas und der Unterwerfung unter den Rechtsprimat des Papstes aufgebaut war. Wer die Unionsbulle damit vergleicht, sieht den Zusammenklang zwischen den Darlegungen Escobars und der Lehrdefinition des Konzils. Es war also nicht unnütz, in der Einleitung die Chronologie der Schriften nicht zu vernachlässigen; der Herausgeber hat genügend bewiesen, dass die Schrift De Graecis errantibus schon im Dezember 1437, also kurz vor dem Zusammentreten des Konzils von Florenz, fertig war. Die Hauptarbeit des Buches bildete selbstverständlich die Ausgabe des Textes. Auch hier kann volles Lob dem Verfasser gespendet werden. Seine Grundsätze der Ausgabe sind die bei ähnlichen Werken befolgten Richtlinien. Die Anmerkungen sind gut ausgewählt; besonders wurde die Theologie berücksichtigt, weil der Text ja in der (theologischen) Reihe B der Sammlung mit Recht aufgenommen worden ist. Am Schluss findet sich ein guter Aufriss des theologischen Werkes und ein vierfaches Verzeichnis, so dass die Auswertung des Werkes leicht gemacht wird. Über das Todesjahr des Bischofs von Megara und das eine oder andere Datum seines Lebens konnte P. Candal, wie er selber bemerkt, nicht mit Sicherheit entscheiden. Wenn also neue Quellen den einen oder andern Punkt des geschichtlichen Lebensbildes des Bischofs Andreas von Escobar etwas aufhellen oder auch ergänzen können – ich denke z. B. an die inzwischen veröffentlichten Forschungen von Hermann Hoberg (Studi e testi, 144) – so behält trotzdem die neue Ausgabe des Bischofs Andreas von Escobar De Graecis errantibus ihren Wert als Beitrag zum Verständnis der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Konzils von Florenz.

Georg Hofmann S. I.

Faith and Order: The Report of the Third World Conference at Lund, Sweden: August 15-28, 1952: London (S.C.M. Press), 1952. 62 pages. — 3 shills. 6d.

One does not look for the sensational in the reports of conferences, and so, particularly after a close reading of the volumes produced in preparation for Lund, one is not disappointed in not finding it in this Report.

But, though the Report causes no disappointment, it does produce in parts a feeling of depression. The sub-section headed ' Unity and Disunity ' (p. 19) gives the impression that in the sphere of faith the situation among the members of the World Council of Churches is little different from what it always was, one of deep and irreconcilable difference. " Faith in Jesus Christ as Lord and Saviour... is confessed by all the communions here represented... All accept...

Most accept... Some assign... Some would say..." etc. etc. It is true that faith is the most fundamental of the individualising characteristics of the denominations, and therefore the most difficult to reduce to a genuine unity. It is also true that these differences of faith find support in adventitious factors of less fundamental importance — accidental facts of history, social status and the like; but even if the influence of these last were neutralised, the basic diversity would remain. There would seem to be some truth in the suggestion of the Youth Group Report that any further utility in 'tabulating our agreements and disagreements' is doubtful. But what, then, should be the next move? If a real unity of faith is ever to be reached, it would, it would seem, have to be begun within the separate communions. Only when a change is effected there, can it be recorded elsewhere.

But in spite of the apparently obstinate stability of the ecclesiastical situation, there is in reality movement within it. This appears more in the realm of 'Worship' and, for the reader of World Council literature, shows itself more strikingly in the accounts of individual Churches contained in the preparatory volume 'Worship' (reviewed in the last number of this periodical) than in the section on the same topic in this Report, which perforce had to be concise and general. What may result from this movement one cannot say, but it is pregnant with hope and will serve as a stimulus to further endeavour and to intensifying the interest of all those, both within and without the Ecumenical Movement, who greatly desire and pray that Our Lord's ideal of unity may one day be realised.

J. GILL S. J.

Metropolit SERAPHIM, *Die Ostkirche*. W. Spemann Verlag, Stuttgart 1950 (338 Seiten und 13 Tafeln) — DM 10,80.

Das buchtechnisch ausgezeichnet ausgestattete und mit zahlreichen für die Ostkirche charakteristischen Bildern versehene Werk bietet eine für weitere Kreise gedachte populäre Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre, der Geschichte der Ostkirche und des orthodoxen Lebens, der Liturgie und der Frömmigkeit. Das Buch macht nicht den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, verzichtet auf genauen Quellennachweis, gibt allerdings verhältnismässig umfangreiche Literaturangaben.

Nur der dogmatische Teil stammt aus der Feder des unlängst verstorbenen orthodoxen Metropoliten Seraphim Lade, deutscher Abstammung, von Haus aus Protestant, der die russischen Emigranten der Karlowitzer Richtung in Deutschland leitete. Der geschichtliche Teil ist verfasst vom Priester Wassilij Lengenfelder, ebenfalls einem Deutschen. Er gehörte früher der katholischen Kirche an. Die Kapitel über das christliche Leben in der Ostkirche schrieb der frühere Professor der geistlichen Akademie in Kiew Iwan Tschetwerikow.

Die Verfasser bemühen sich, die orthodoxe Lehre und das orthodoxe Leben sachlich, ohne Polemik darzustellen. In der Tat ist der Ton durchweg irenisch. In vielen Dingen gibt das Werk einen guten Überblick, so über die orthodoxe Glaubenslehre. Dieser Teil hängt jedoch stark ab von F. Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937. Freilich kann man in manchen Punkten wohl mit Recht zweifeln, ob die dargestellte Lehre wirklich der echten orthodoxen Tradition entspricht, so unter anderem, wenn der Verfasser Chomjakows Auffassung über die Kirche, die praktisch jede Lehrautorität der Hierarchie untergräbt, als *die* orthodoxe Lehre gelten lässt (S. 208), oder wenn er Bulgakow, Berdjajew und andere Moderne als typische Vertreter der echten Orthodoxie hinstellt, und zwar im Gegensatz zur westlichen Kultur, die für ihn mit dem Idealismus und Materialismus identisch ist (S. 311). Und dabei sind diese Autoren ohne Zweifel aufs stärkste vom deutschen Idealismus beeinflusst. Bulgakows Sophia-Lehre ist zudem von der Karlowitzer Richtung, der Metropolit Seraphim angehört, als häretisch verurteilt worden. Auch die reichlich subjektive Auffassung vom Dogma (S. 22 ff.) dürfte kaum der echten orthodoxen Tradition entsprechen.

Gut ist der Überblick über die Geschichte der autokephalen orthodoxen Kirchen, wenig befriedigend dagegen die Darstellung des orthodoxen Standpunktes über den Primat und über die Schuld am Schisma, der ohne ernstlichen Beweis einfach als Behauptung aufgestellt wird. Sehr schwach ist das Kapitel über die nationalen Sonderkirchen des Ostens. Hier ist der Verfasser offenbar sehr wenig Fachmann. Der Überblick ist äusserst dürftig und voll von Unrichtigkeiten. Wenn z.B. (S. 171) gesagt wird, dass der Nestorianismus die persische Eroberung erleichterte, so stellt das die Tatsachen einfach auf den Kopf. In der Tat wurde der Nestorianismus in Persien angenommen, weil dieses politisch im Gegensatz zum Römerreich stand. Die Politik bestimmte hier die Religion und nicht umgekehrt. Die Nestorianer hatten im eigentlichen Syrien, in Palästina und Ägypten schwerlich Missionserfolge (S. 173). Der Sitz des jakobitischen Patriarchen ist erst seit dem 12. Jahrhundert und nicht schon seit 584 (S. 183) das Kloster Zapharan, das übrigens nicht bei Bagdad, sondern bei Mardin liegt. Heute residiert der Patriarch nicht in Jerusalem, sondern in Homs. Die Kirche der Thomaschristen in Indien hat sich nicht an die russische Kirche angeschlossen (S. 186). Was die Darstellung der Lehre der nationalen Sonderkirchen angeht, sind auch manche Ungenauigkeiten unterlaufen. Wir halten es für abwegig, die Christologie der Nestorianer als sachlich orthodox retten zu wollen (S. 175). Die Krankenölung ist bei den Nestorianern nicht im Gebrauch und wird sicher nicht als Sakrament betrachtet (S. 175.). Die nestorianische Eucharistielehre dürfte schwerlich mit der orthodoxen übereinstimmen (S. 176. Vgl. zur Sache: W. de Vries S. I., Sakramententheologie bei den Nestorianern, Rom 1947).

Sehr gut ist dagegen die Darstellung über die orthodoxe Liturgie und Frömmigkeit, insbesondere über das Mönchtum und die Starzen.

Das Buch betont mit Recht, dass Ost und West sehr vieles gemeinsam haben (S. 128 ff.). Es bringt aber doch gar zu oft den Osten in einen künstlichen, in Wirklichkeit nicht vorhandenen Gegensatz zum Westen, der falsch verstanden und verzerrt dargestellt wird. Was als östliche, orthodoxe Eigenart gepriesen wird, ist sehr oft gemeinsames Gut der ganzen Christenheit (vom Protestantismus abgesehen). Das ist das Hauptbedenken, das wir gegen das Werk anzumelden haben.

Der Verfasser polemisiert z. B. gegen den angeblichen Rationalismus der Scholastik (S. 18), die philosophische Begriffe zur Durchdringung der Glaubenswahrheiten verwendet; anerkennt aber bald darauf, dass auch die Orthodoxie philosophische Methoden bei der Darlegung des Glaubens braucht. Die sieben ersten Konzilien, die wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, zum grössten Teil das Werk des Ostens waren, brauchten ganz gewiss philosophische Begriffe zur genauen Definition der christlichen Dogmen. Der Verfasser lehnt die Dogmenentwicklung der katholischen Kirche ab (S. 26), bringt aber nachher im Grunde den katholischen Standpunkt in dieser Sache als den orthodoxen (S. 128). Er wehrt sich gegen den « Juridismus » des Westens (S. 49), arbeitet aber noch auf der gleichen Seite selbst zur Erklärung der Erlösung mit dem juristischen Begriff des Loskaufs aus der Gewalt Satans. Nachher gibt er die Notwendigkeit des Kirchenrechts zu (S. 75). Wenn er (S. 110) behauptet, dem Orthodoxen sei wegen seiner eschatologischen Einstellung der westliche Eigentumsbegriff fremd, so darf man dies wohl sehr bezweifeln.

Der Verfasser des dritten Teiles beklagt (S. 236) den Einfluss der « verweltlichten Kunst des Westens, besonders Italiens » in einer Periode des Niedergangs der russischen Kultur. Wenn er aber nachher (S. 257) - doch wohl als typisch orthodox – ein Bild einer Ikonostase aus Kiew bringt, wo der Einfluss der westlichen Barockkunst deutlich ist, scheint er die Kritik an der « verweltlichten westlichen Kunst » vergessen zu haben. Absolut unverständlich ist die Behauptung, die der Verfasser (S. 277) referiert, dass nämlich Thomas von Kempen den Menschen ohne Reinigung durch die Busse zur Gemeinschaft mit Gott führen wolle. Kurz darauf lehnt er die (westliche) Auffassung ab, dass das Leben eine Vorbereitung auf den Tod sei. Was er aber dann als orthodoxe Einstellung bringt, ist praktisch das gleiche, dass nämlich das Leben in der Zeit Vorbereitung auf die Ewigkeit sei. Er kritisiert (S. 266) die apostolischen Orden des Westens. Was er aber sonst sehr richtig über den apostolischen Geist der östlichen Klöster sagt (S. 256, 287), ist im Grunde nichts anderes als die Auffassung auch des Westens. Überhaupt gilt vor allem das, was gut über die östliche Frömmigkeit ausgeführt wird, ebenso auch vom Westen. Es handelt sich höchstens um Akzentverschiebungen, aber nicht um wirkliche Gegensätze. Zu Unrecht setzt der Verfasser die westliche Kultur einfach mit dem Idealismus und Materialismus gleich (von denen er summarisch behauptet, sie seien im Grunde dasselbe).

Im ganzen gibt das Werk eine gute Einführung in den Geist der heutigen orthodoxen Kirche.

Wilhelm de Vries S. I.

Liturgica

J. Assfalg, *Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche*, 202 pag. (polycopie).

Le manque de moyens financiers a empêché l'auteur de cette thèse doctorale, présentée à l'université de Munich, de l'imprimer. C'est dommage. En effet, elle fait connaître dans sa langue originale un traité inédit, assez important, de la liturgie copte du XII-XIII[e] s., elle offre de ce traité une traduction allemande très fidèle avec un commentaire sobre mais tout à fait à jour et cherche dans une discussion serrée à situer l'auteur inconnu de ce traité arabe.

Le texte se trouve dans un manuscrit daté de l'an 1719, conservé à la bibliothèque du Patriarcat Copte du Caire (au n. 645 du catalogue de Graf, au n. 341 de celui de Simaika Pacha), aux folios 128-162. Une note marginale l'attribue a Sévère ibn al-Muqaffa sous le nom duquel est signalé un ouvrage qui porte exactement le même titre. Mais la comparaison avec d'autres œuvres de Sévère et la contradiction flagrante entre l'usage général, signalé clairement par Sévère de célébrer à l'autel avec les pieds chaussés et la prescription de célébrer déchaussé soulignée dans le traité présent rendent l'attribution de celui-ci à Sévère impossible. D'autres indices encore obligent de fixer la rédaction vers les années 1200.

Les 21 chapitres dans lesquels est divisé l'ouvrage, traitent de l'église, du baptistère (ici description des rites baptismaux), du sanctuaire (aussi vases sacrés, pain et vin eucharistiques), du Jourdain pour la fête du 6 janvier, du vase d'eau pour le Jeudi-Saint, de l'ambon, des icônes, des lampes et des œufs d'autruche, des ordinations avec description du rite et énumération des qualités requises du candidat (patriarche, higoumène, prêtre, archidiacre, diacre, sous-diacre, lecteur), des règles du prêtre (parle de l'encensement), des servants de l'église, de la consécration de l'église, du baptistère et de l'autel qui a perdu sa consécration; enfin, le dernier chapitre de contenu tout à fait différent énumère les différences doctrinales qui séparent les Coptes des Melchites, d'abord la principale qui concerne l'unique nature du Christ, puis treize autres secondaires.

A la fin, l'auteur peut ajouter au précieux vocabulaire de G. Graf une cinquantaine de noms liturgiques en langue arabe.

A. Raes S. I

H. W. Codrington, *Studies of the Syrian Liturgies*, London 1952.

Sous ce titre le directeur de l'*Eastern Churches Quarterly* réunit en un fascicule les articles que le regretté Codrington avait publiés dans la revue, en 1936 et 1937, sur les trois liturgies syrienne, maronite et

chaldéenne. C'est une excellente idée, car ces articles rédigés avec le souci d'une précision scrupuleuse qui les empêchera de vieillir, sont remplis de ces détails positifs qui sont à la base de toute connaissance sérieuse des liturgies orientales. Les explications du rite syrien sont les plus développées; elles traitent de l'église avec ses divisions et son mobilier, des vêtements liturgiques, du pain eucharistique, des vases sacrés; le sacrifice eucharistique reçoit un exposé clair et assez étendu; chacune des heures de l'office divin est analysée succinctement ainsi que l'année ecclésiastique. Après une introduction générale sur la liturgie maronite, le rite sacrificiel est exposé de manière à mettre en lumière ces textes et ces rites qui le distinguent de celui des Syriens. De nouveau, pour le rite chaldéen, l'exposé embrasse l'ordonnance intérieure de l'église, les vases et les vêtements liturgiques; le sacrifice eucharistique est amplement décrit. Pour finir, quelques considérations sur le synode de Diamper montrent combien le reproche qu'on lui fait d'avoir latinisé la messe des syro-malabares (on ne parle que d'elle ici) tombe à faux.

Le regretté Codrington est un guide sûr; il cherchait toujours à s'informer exactement, il allait lire lui-même les textes inédits contenus dans les manuscrits syriaques et il s'astreignait à expliquer les termes techniques souvent énigmatiques et mystérieux qui se rencontrent à chaque page dans les livres liturgiques orientaux.

A. Raes S. I.

J. M. Hanssens S. I., *Aux Origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'Office des Matines* (= Analecta Gregoriana, vol. 57), Rome 1952, 122 pages.

L'auteur de ce livre résume la thèse toute neuve qu'il établit ici, en ces termes mûrement pesés: « Pour nous, donc, les matines et les laudes du rite romain constituent un office unique en deux parties, l'une nocturnale ou prématutinale, l'autre matutinale, et à cet office correspondent, dans les autres rites occidentaux et orientaux, des offices analogues par leur composition et par leurs fonctions. Cet office commun, biparti mais unique, nous l'appelons du nom de matines, l'équivalent exact du mot ὄρθρος des byzantins. L'heure de ce même office est réglée sur l'aube, avec laquelle il coïncide par sa partie matutinale. Par celle-ci, les matines remontent aux origines du christianisme; l'opinion qui en fait une institution monastique et locale de la fin du IVe siècle est inadmissible. La première partie ou partie nocturnale des matines n'est pas, par ses origines, un office nocturne préexistant, auquel, d'après cette même opinion, les matines ou laudes, très tôt après leur institution, auraient été annexées, ni même un office nocturnal précédemment autonome, lequel aurait fini par s'unir à un office plus ancien de matines ou laudes. Cette partie nocturnale est née d'une amplification d'un office primitif de matines ou laudes, par l'adjonction à celui-ci de la récitation du psautier comme tel.

Cette adjonction, œuvre de moines, est à mettre en étroite relation avec l'usage également monastique des veillées nocturnes, totales ou partielles » (p. 58).

La démonstration de cette thèse dans ses différentes parties est faite à l'aide d'une bonne vingtaine de documents littéraires écrits aux premiers siècles. Parmi eux citons l'Ordonnance ecclésiastique égyptienne, la Règle de l'Ange, minutieusemente étudiée dans les Vies coptes et grecques de s. Pachôme, le *De Virginitate* attribué à s. Athanase, s. Ephrem, s. Basile, Ethérie dont le témoignage aurait pû être exploité davantage, les Constitutions Apostoliques, s. Jean Chrysostome, Cassien avec une analyse pertinente de textes parfois mal interprétés, s. Césaire, Cassiodore, s. Grégoire de Tours, s. Isidore de Séville.

Parmi ces documents un bon nombre parlent un langage clair, d'autres en une moindre mesure, d'autres sont franchement obscurs et laissent le choix entre diverses interprétations. L'ensemble cependant prouve de façon convaincante cette partie de la thèse où elle affirme l'existence d'un office primitif à l'aube (avec ou sans prématines) à distinguer nettement d'un office du lever du soleil. L'auteur note que l'intervalle entre l'aube et le lever du soleil reste en toute saison supérieure à une heure et un quart, et dépasse au cœur de l'été la moyenne de deux heures. L'autre partie de la thèse que les matines ne peuvent être conçues comme une juxtaposition de deux offices préexistant à leur réunion dont l'un aurait été primitivement un office de minuit, s'appuie surtout sur cette affirmation que la récitation du psautier comme tel n'a jamais eu d'existence ni de fonction autonome. A l'appui de cette affirmation on pourrait apporter le cas analogue de la messe égyptienne du VIe siècle, rapporté par le canon 97 de s. Basile: qu'on ne commence pas la célébration des mystères avant que tout le monde ne soit là et qu'on récite des psaumes en attendant. Cependant la première partie de l'*orthros* byzantin ne comporte pas seulement la lecture du psautier comme tel, mais aussi le chant de l'hexapsalme, c.à.d. de six psaumes fixes; un cas analogue se présente dans les offices arménien, syrien et maronite. En outre, on peut se demander — et l'auteur le fait — si entre les documents anciens et l'office existant aujourd'hui, l'évolution a été homogène, si des initiatives innovatrices et divergentes ne l'ont pas changé foncièrement? Jusqu'où vont les différences entre un typicon de s. Sabbas et celui du Stoudios, entre l'ordre du « Haut Couvent » et celui du couvent de Beth-ʿAwē et celui de la cathédrale de Beth-Kokhē chez les chaldéens? Et que savons-nous de la structure des matines dans les différents rites avant le VIIe siècle? Une telle histoire étudiée dans le détail nous apporterait la contre-épreuve de la thèse défendue ici.

La connaissance peu commune des liturgies orientales et occidentales permet à l'auteur d'appliquer avec des résultats positifs la méthode si efficace de la liturgie comparée. Nul doute que ce livre forcera à revoir les opinions courantes sur les veillées nocturnes liturgiques.

A. Raes S. I.

Iuridica

Anastasiou P. Christopoulou, *Ἑλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον*, Athen 1952, S. 114.

Mit diesem Heft beginnt die Veröffentlichung eines neuen Lehrbuchs des Rechts der Griechischen Kirche. Der Hauptteil dieses Heftes ist von einem guten Ueberblick über die Quellen und ihre Geschichte eingenommen; er ist begleitet von einer reichhaltigen und sorgfältig verfassten Bibliographie (S. 24-103). Aus dem älteren Schrifttum hat der V. mit Recht eine Auswahl getroffen; die von ihm selbst nicht eingesehenen Werke sind durch einen Stern gekennzeichnet. Ein kurzer Ueberblick wird auch über die Rechtsquellen der Katholiken und Protestanten gegeben. Ausserdem behandelt der V. in klarer und übersichtlicher Weise die Grundbegriffe des Kirchenrechts, die Auslegung und das Anwendungsgebiet des Rechts der griechischen Kirche. Ich hebe hier hervor, dass er das Naturrecht zwar vom ethischen und theologischen Standpunkt aus annimmt, aber seine rechtliche Bedeutung für die Kirche leugnet (S. 89 ff.). Ein Ueberblick über die zum Königreich Griechenland gehörigen, aber nicht dem Recht der griechischen Kirche unterworfenen Gebiete Kretas, des Athos und des Dodekanes wird am Schluss des Werkes gegeben werden. Die beiden noch ausstehenden Hefte werden das Verfassungsrecht, das Verwaltungsrecht, das Strafrecht, das Güter- und das Prozessrecht behandeln.

Emil Herman S. I.

Das Zivilgesetzbuch von Griechenland (1940) mit dem Einführungsgesetz. Übersetzt und eingeleitet von Demetrius Gogos. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1951. S. VIII, 308.

Noch während des Freiheitskrieges hatten die Griechen die Notwendigkeit gefühlt, ein Zivilgesetzbuch für den neuen Staat zu schaffen und die Verordnung von 1835, durch die das römisch-byzantinische Privatrecht in Griechenland eingeführt wurde, erklärt die Kodifizierung als bereits in Angriff genommen. Nach dem missglückten Versuch von 1874 musste man aber bis zum J. 1930 warten, wo eine von der Regierung ernannte Fünferkommission ernstlich ans Werk ging und einen Entwurf ausarbeitete, der teilweise von einem Mitglied der Kommission, Prof. Georg Balis z. T. nochmals gründlich umgearbeitet wurde. Die Kriegswirren liessen aber das Inkrafttreten des Gesetzbuches nochmals hinausschieben, bis es schliesslich am 7/10 Mai 1946, rückwirkend vom 25. Febr. 1946 an, Gesetzeskraft erhielt.

In einer kurzen, aber dankeswerten Einleitung wird die Geschichte des Gesetzbuchs und seine Eigenart behandelt. Es hat viel vom BGB

übernommen, weil es wie dieses das römische Recht rezipiert; aber auf den schweren Panzer der Verweise hat es verzichtet und einen flüssigen, klaren Text geschaffen. Andere Einflüsse kommen vom französischen Zivilrecht und einiges vom Schweizer ZGB her. Die Uebersetzung ist getreu und leichtverständlich. Der Druck übersichtlich und klar. Der Benützer findet in ihm ein brauchbares Hilfsmittel.

Von Bedeutung ist das neue Gesetzbuch auch für das griechische Kirchenrecht geworden, besonders das Ehe- und das Familienrecht. Was die Ehehindernisse, bes. Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft angeht, hatte sich die Ständige Synode nach anfänglichem Widerstand bereits 1939 mit einer Beschränkung einverstanden erklärt. Vgl. Ekklesía, t. XVII (1939), p. 329. In dieser Form sind sie auch in das neue Gesetzbuch eingegangen. Schmerzlich für den Katholiken ist, dass mit dem Art. 1367 die Ungültigkeit der zwischen einem « Orthodoxen » und einem andersgläubigen Christen ohne Einsegnung durch den orthodoxen Priester geschlossenen Ehe eingeführt wird, was vorher umstritten war.

Emil Herman S. I.

Historica

Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart.* (München-Freiburg, 1952, Karl Alber. XII + 421 Seiten, 18 Illustrationen).

Das bedeutende Werk ist in Form eines Lesebuches geschickt ausgewählter Stellen verschiedener evangelischer Autoren abgefasst, die sich zum Problem der orthodoxen Kirche und der interkonfessionellen Beziehungen äussern. Diese Stellen sind von B. durch einen verbindenden Text kommentiert und zusammengefasst, wobei er es erfreulicherweise bewusst vermieden hat, das historische Material tendenziös im Sinne « einer Theologie des ökumenischen Fortschritts » oder einer « konsequent eschatologischen Sicht » (S. 388) zu vergewaltigen. Es ist fesselnd, 450 Jahre Kirchengeschichte unter dem hier gewählten Gesichtswinkel, der oft überraschende Einblicke in die Zeitentwicklung ermöglicht, an sich vorbeiziehen zu lassen. Es kommen nicht nur (fast ausschliesslich deutsche) Theologen, sondern auch Laien zu Wort, deren Urteile sich allerdings fast nur auf die griechische und russische Kirche beziehen (die anderen morgenländischen Kirchen sind kaum berücksichtigt). Überraschen dürfte, dass unter ihnen auch zwei röm. Katholiken zu finden sind, v. Herberstein und v. Baader, dessen Ideen für die evangelische Beurteilung der Ostkirche von so grosser Bedeutung waren, dass B. ihn nicht übergehen zu können glaubte.

Das Buch ist ein erschreckendes Zeugnis dafür, wie weitgehend schon von Luther an kirchenpolitische Gesichtspunkte in der Beur-

teilung der Ostkirche ausschlaggebend waren, ja, seit Leibniz sogar politische. Der politische Primat erreicht seinen Höhepunkt bei Buddeus, der die unmenschliche und kirchenfeindliche Autokratie Peters d. Gr. verherrlicht, weil dieser dem Protestantismus gewisse Sympathien entgegenbrachte. In den anorganischen, gegen das Wesen der Prawoslawie gehenden Massnahmen Peters auf kirchenpolitischem Gebiet sieht Buddeus nur die Befreiung der Ostkirche von « Aberglauben » und « Katholizismus ». Rez. möchte auf den eigenartigen Umstand hinweisen, dass von allen evangelischen Kritikern bis zum Ende des 18. Jahrhunderts merkwürdigerweise keiner ein Verständnis für die « Gottesfreunde » um Nasedka und die Altgläubigen aufbrachte, während aus einem antipäpstlichen Affekt heraus fast alle die Abschaffung des Patriarchats durch Peter begrüssten. Bei Buddeus — wie aber auch noch bei manchem Protestanten des 19. Jahrhunderts ! — ist mit Händen greifbar, wie die Verkennung des r.-kath. Anliegens, die Kirche vor jeder Abhängigkeit vom Staat zu bewahren, zu folgenschwerer Fehlbeurteilung der ostkirchlichen Entwicklung geführt hat. Die Richtigkeit der r.-kath. Auffassung wird auch noch heute von denjenigen, die ihren Irrtum erkannt haben, verschwiegen. Buddeus sieht sogar in dem Umstand, dass Peter « sich selbst für das Haupt und den höchsten Lenker der Kirche » erklärte, eine Art evangelischer Krönung der Orthodoxie. Incidit in Scyllam...

Nichts ist an B.s Buch faszinierender, als der übrigens von B. selbst nicht genügend bemerkte Abgrund, der zwischen Buddeus und Herder, die unmittelbar aufeinander folgen, klafft. Aus Herders Schriften weht die befreiende Luft der grossen Revolution; er ist der erste Autor, der nicht als (Kirchen-)Politiker, sondern als sittlich-religiöser Christ über die Ostkirche urteilt. Die beiden Hauptgesichtspunkte seiner Kritik sind: 1) Jesus Christus – und nicht mehr wie sonst im Protestantismus die homogen aufgefasste Hl. Schrift – ist der einzig richtige Maßstab aller kirchlichen Erscheinungen; 2) Die christliche Sittlichkeit und echte Religiosität ist wichtiger als exklusive Theologie und Kirchenpolitik.

Leider folgte auf diese reinigende Brise die schwüle Atmosphäre der Romantik, deren Illusionen von Jung-Stilling bis in die Gegenwart (Spengler, Lieb, v. Eckardt) das Bild der Ostkirche verfälschen. Von wenig Wissen und Erfahrung oder aber von wenig kritischem Sinn getrübt, schuf und schafft sich diese Richtung ein fiktives Bild der Prawoslawie. Ihr Grundanliegen ist dabei, eine generelle Verherrlichung des russischen Ostens. Dieser Richtung, die man scherzhafter Weise diejenige er « Optima Pustynj » nennen könnte, steht entgegen die ebenso einseitige der « Pessima Pustynj », deren Grundgedanke durch Hegel fixiert wurde, dessen vorgefasste Meinung war, dass die christliche Idee im Osten nur abstrakt erfasst und deshalb nur konserviert wurde, wodurch es zu Stagnation und Verfall gekommen sei. Dieses negative Vorurteil wurde dann um 1900 besonders durch die Balten verstärkt, bei denen sich, selbst soweit sie Wissenschaftler

waren (v. Harnack !), unkontrollierte völkische Ressentiments auswirkten.

Dennoch konnte nach der Französischen Revolution (und wohl auch dank ihr) das echte religiöse Anliegen in der interkonfessionellen Beziehung wieder Wurzel fassen. Es ist vor allem der Katholik v. Baader, dessen ökumenisches « audiatur et tertia pars » für die spätere Entwicklung der protestantischen Kritik, die in Beth, Heiler und Benz kulminiert, richtungweisend wurde. Das echte religiöse Verständnis der von der lutherischen so verschiedenen ostkirchlichen Religiosität, das zuerst bei Beth erreicht ist, mutet geradezu wie ein Wunder an und ist ein überzeugender Beweis christlicher Wahrhaftigkeit und Liebe. Man muss jedoch hier die Anmerkung machen, dass katholischen Augen nicht entgehen kann, wie sehr man — wiederum unter kirchenpolitischen Direktiven — der Gefahr erlegen ist, über der tertia pars die secunda zu vergessen oder gröblich zu verkennen — ich meine die röm.-kath. Kirche, die deshalb, weil der Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes als Exklusivismus empfunden wird, nicht einfach aus dem Affekt der Ablehnung dieses Anspruches heraus in einem solchen Masse vernachlässigt oder verkannt werden dürfte, wie es hier bei verschiedenen Autoren bis in das 20. Jahrhundert hinein der Fall ist. Gerade der kath. Laie, der mitten im Leben seiner Kirche steht, muss sich verwundern, wenn er feststellt, dass man auf protestantischer Seite im Katholizismus immer nur die Organisation der Papstkirche und gewisse Teilaspekte (wie Marienkult. etc.), statt der Fülle des überreichen religiösen Lebens des Katholizismus sieht. Als rühmliche Ausnahme muss hier Heiler genannt werden, der zweifellos von allen aufgeführten Autoren einer allseitig ökumenischen Gesinnung am nächsten kommt. Müllers Forderung: « Wir müssen es lernen, tolerant auch gegen die Intolleranz zu sein », erscheint, von Heiler abgesehen, zur Zeit weitgehend noch als frommer Wunsch, der noch dazu ein wenig schief formuliert ist.

Und das führt uns noch zu einem anderen Moment, dessen Gefahren auch in der heutigen Ökumenik noch nicht genügend erkannt zu sein scheinen: die Theologen aller Konfessionen neigen allzusehr dazu, in der Religion vor allem die Fachtheologie und die kirchliche Organisation zu sehen. Die Forderung von B., in der eigenen Kirche nur *eine* der christlichen Gemeinschaften auf dem Wege zur *einen* heiligen Kirche zu sehen, stellt, wenn man sie dahin umformuliert, dass man durch die eigene Konfession hindurch die *eine* hl. katholische Kirche suchen soll, schon einen bedeutenden Fortschritt dar, müsste aber im evangelischen Lager auch dazu führen, mit Herder durch die verschiedenen Apostel-Interpretationen der Hl. Schrift hindurch den einen und allseitigen Christus zu suchen (statt beim paulinischen Christus stehen zu bleiben). Daneben aber ergäbe sich als die zweite noch zu lösende Aufgabe, den Weizen dér reinen Religiosität, der sich in allen ‘ Kirchen ’ findet, noch viel mehr — und vor allem auch in rücksichtsloser Selbstkritik — von der Spreu der im letzten Grunde unreligiösen Konfessionspolitik in denselben ‘ Kirchen ’ zu scheiden.

Über all diesen Kritikpunkten sei aber abschliessend nicht versäumt, auf den ausserordentlichen Wert des Benzschen Buches hinzuweisen, das den deutschen Lesern eine ganz neue Perspektive des Bildes vom christl. Osten eröffnet und damit ebenso wie die Bände « Östliches Christentum », die Ehrenberg 1925 herausgab, in Zukunft zum unentbehrlichen Rüstzeug dessen gehört, der sich mit den Problemen des Ostchristentums, der interkonfessionellen Beziehungen, des Ökumenismus und auch der Geschichte des europ. Ostens befassen will.

REINHARD LAUTH

Dumbarton Oaks Papers. Number Six, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1951, 254 p., 36 illustrations.

Sur les sept articles, qui composent le volume VI des Dumbarton Oaks Papers, et qui ne sauraient laisser indifférents slavisants et byzantinistes, trois concernent l'archéologie et l'iconographie, deux l'histoire politique, et deux autres l'histoire religieuse et la théologie.

Avec le brio qu'on lui connait, Francis Dvornik propose p. 1-23 d'originales réflexions sur « Emperors, Popes and general Councils ». Par des chemins différents, il arrive aux mêmes conclusions que Mgr. Devreesse dans son article si remarqué des Mélanges Mercati (III Studi e Testi 123, Cité du Vatican, 1946, p. 1-15). L'étude du rôle des papes et des empereurs dans les cinq premiers conciles œcuméniques l'amène à comparer ceux-ci au Sénat romain. Si l'empereur revendique le privilège exclusif de convoquer les conciles, il respecte l'indépendance de l'Église en matière doctrinale. Les légats du Saint-Siège occupent la place du « princeps Senatus » et exercent une grande influence sur les conciles. Ils sont les premiers à exprimer leur opinion. Ils votent les premiers, et comme c'était le cas pour le Sénat romain, « l'opinion du princeps était regardée comme la plus importante ». Il est évident que cette analogie appelle de sérieux correctifs, que l'auteur a sans doute réservés à un article ultérieur.

André Grabar, étudie, p. 27-49 « un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie ». Il pense, p. 30, que « l'auteur du collier du chef de famille et l'auteur du collier d'enfant ont été également animés par des préoccupations d'ordre prophylactique ». Une lettre de Jean Italos, traduite par le R. P. V. Laurent (Numismatique et folklore dans la tradition byzantine in Cronica Numismatica și Archeologica N. 119-120 Bucarest, 1940), confirme cette hypothèse: « Des théologiens de Byzance, comme Italos, accordaient toute leur confiance à des amulettes ornées des images de la croix " arme de la victoire " et du " très pieux et du meilleur " des empereurs, Constantin avec sainte Hélène ».

L'analyse de l'image, qui décore le médaillon de Mersine induit André Grabar à conclure, p. 47, « à une représentation créée à une

époque assez rapprochée de Constantin », au IVe siècle probablement et en Orient « peut-être en Syrie, aux confins de laquelle d'ailleurs le médaillon fut trouvé ».

Glanville Downey, en recherchant, p. 53-80, « The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople » apporte une importante contribution à la critique de la « Vita Constantini » attribuée à Eusèbe. En s'appuyant sur des arguments d'inégale valeur (le témoignage de Thémistius cité, p. 77-79, n'éclaire guère le débat), il s'efforce de prouver que l'église des Saints Apôtres, projetée par Constantin, fut surtout l'œuvre de Constance. Commencée en 356, elle n'était pas achevée à la mort de cet empereur (3 novembre 361) et n'aurait été inaugurée que le 9 avril 370.

Ernst Kitzinger, qui prépare un volumineux travail sur l'histoire des pavements en mosaïque de Constantin à Justinien, en publie aujourd'hui comme un prélude (p. 83-122) « Studies on Late Antique and Early Byzantine Floor Mosaics, I Mosaics at Nikopolis ». La basilique A. de Nikopolis, située sur la côte d'Epire (l'ancienne Actium), fut dédiée à st. Démétrius par un certain évêque Dometios, probablement au début du règne de Justinien (ce que confirmeraient ses nombreux chapiteaux impostes, p. 92). Sans nous attarder à la longue description, minutieusement fouillée, des mosaïques du transept, signalons un curieux rapprochement avec le pavement en mosaïque de l'église romane de Cruas (Ardèche) représentant Enoch et Elie (p. 119-122).

Dans un article dense et précis, qui relève autant de la philologie que de la théologie, Milton Anastos étudie, p. 123-160, « The immutability of Christ and Justinian's condemnation of Theodore of Mopsuestia ». S'inspirant surtout de l'« Essai sur Théodore de Mopsueste » de Mgr. Devreesse (Studi e Testi 141, Cité du Vatican, 1948), il rejette comme trop rigide le jugement du R.P. M. Jugie, qui voit dans Théodore « le vrai père de la doctrine condamnée par l'Eglise sous le nom de Nestorianisme ». Tous les théologiens ne partageront pas cette manière de voir, spécialement en ce qui concerne l'interprétation du concile d'Ephèse p. 136-137.

C'est surtout au sujet de l'attitude de Justinien vis à vis des trois Chapitres, que la brillante synthèse de Milton Anastos et l'abondante bibliographie, qu'il fournit, rendront service aux érudits. L'évolution de la pensée impériale est clairement résumée. L'empereur réinterprète « le problème christologique en termes cyrilliens ». Ne pouvant pas rejeter ouvertement le tome de Léon il expose le symbole chalcédonien en s'appuyant sur les 12 « Anathemata » de Cyrille.

M. Anastos penserait volontiers, que Justinien en insistant sur l'immutabilité du Christ, et en rejetant la doctrine de l'« assumptus homo » favorisée par Théodore de Mopsueste, n'était pas pleinement cohérent avec la doctrine de Cyrille, son auteur favori. Mais l'auteur se garde d'entraîner ses lecteurs dans la question si délicate de l'aphthartodocétisme et les renvoie aux articles de M. Jugie, et d'E. Amann, et au livre de R. Draguet sur Julien d'Halicarnasse.

A.A. Vasiliev publie, p. 164-225, sur « The Second Russian Attack on Constantinople », sujet jusqu'à présent si controversé, une étude exhaustive, qui prétend dirimer le débat.

Son étude sur « Hugh Capet of France and Byzantium », p. 228-251, contient de précieux renseignements sur une lettre adressée en 988 par le nouveau roi de France aux empereurs byzantins Basile II et Constantin VIII. L'auteur prouve, p. 246-251, que la princesse Liutgard, épouse d'Arnulf, fils de Théodoric (Dietrich) comte de Hollande, n'était pas, comme on l'admettait généralement, la troisième fille de l'empereur Romain II et la sœur de Theophano et d'Anna, mais la fille du comte Siegfried de Luxembourg, et la sœur de sainte Cunégonde, épouse de l'empereur d'Allemagne saint Henri II (1002-1024).

P. Goubert S. J.

Histoire des conciles. Tome XI: *Conciles des Orientaux catholiques* par Charles de Clercq. Deuxième Partie de 1850 à 1949. Paris, Letouzey et Ané 1952. pp. 498-1171.

Il volume di cui facciamo qui la recensione, è la seconda parte del tomo XI: Conciles des Orientaux catholiques, e comprende il secolo che va dal 1850 fino al 1949. Esso merita gli stessi alti elogi come il primo volume; a ciascuno che vuol acquistare una conoscenza approfondita delle chiese cattoliche orientali, lo studio di questa opera è necessaria. Tutto quello che abbiamo detto del metodo e dei criteri da cui l'A. si è lasciato guidare nella composizione del primo volume, si applica anche a questo (Orientalia Christiana Periodica, t. XVI, 1950, pp. 231s.) Non pochi documenti conciliari elencati in questo volume, sono inediti o praticamente inaccessibili; ce ne viene dato almeno un testo compendiato. Oltre i concili nel senso stretto della parola vengono considerati anche i sinodi diocesani e le adunanze elettorali dei vescovi orientali.

Mi pare caratteristico per questo periodo lo sforzo che si osserva nelle chiese orientali, di giungere a una codificazione del loro diritto particolare. Le difficoltà iniziali della loro costituzione per lo più sono ora superate o verranno presto superate. Si presenta allora ad esse la necessità di fissare il loro diritto, ciò che viene anche favorito dalla Santa Sede. La latinizzazione troppo spinta potè talvolta essere un elemento ritardante e provocare una resistenza passiva. Vediamo comunque tale codificazione nei decreti del sinodo di Sciarfé dei Siri (1888), del sinodo del Cairo dei Copti (1898), del sinodo Romano degli Armeni (1911), dei sinodi provinciali romeni di Alba Julia e Fagaras (1872, 1882, 1900); i Caldei nel sinodo di Rabban Hormizd (1853) e i Melchiti nel sinodo di Ain-Traz (1909) hanno fatto almeno il tentativo. Con la pubblicazione del primo Motu proprio pontificio sul diritto matrimoniale (1949), entriamo invece, come bene nota il De

Clercq, in una nuova fase del diritto canonico orientale, in quella della codificazione orientale generale.

Non possiamo entrare nei particolari. I sinodi costituiscono un'avvenimento importante nella vita della chiesa e i loro decreti ci danno molta luce sullo sviluppo religioso e morale della comunità per la quale sono statuti. Molto utile è il quadro che ci viene dato alle pp. 1007-1086 sulle istituzioni: patriarchi, vescovi, monaci, sacramenti ecc. come appaiono nei decreti dei sinodi. Noto ancora fra i sinodi elencati quello di Grottaferrata, il primo sinodo italo-albanese (1940), il sinodo diocesano di Pietrograd del 1917, la conferenza dei sacerdoti cattolici russi a Roma (1930) e i sinodi riuniti nel 1940-1943 a Leopoli dal vecchio Metropolita Sceptitsky il quale con indomita energia cercò di preparare il suo popolo all'urto col bolscevismo, nonchè di organizzare l'apostolato fra i Russi. Ma tutto ciò finì nel cataclisma della grande persecuzione.

Nell'Appendice vengono pubblicati per la prima volta gli atti di tre concili: il concilio siro di Sciarfé del 1853-1854; il concilio siro d'Aleppo del 1866; e il concilio maronita di Bekorki del 1856. Molto apprezzati saranno pure, senza dubbio, la lista cronologica dei sinodi ed altri convegni e specialmente quella di tutti i vescovi residenziali delle sedi orientali cattoliche dal 1575 al 1950.

EMILIO HERMAN S. I.

Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Presses Universitaires de France, Paris 1951, 714 pages.

La personnalité de Louis Halphen, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, n'est pas de celle qui s'estompe avec les années. En 1950, un comité d'honneur, qui groupait les noms les plus représentatifs parmi les médiévistes contemporains, avait décidé de lui offrir un volume de Mélanges à l'occasion de son 70e anniversaire.

Dans la Préface, CH. E. Perrin, professeur à la Sorbonne, retrace sa brillante et féconde carrière, et rappelle que si « Louis Halphen est mort trop tôt pour recevoir officiellement l'exemplaire de ces Mélanges qui lui était destiné », il éprouva « une joie très pure » à en suivre la préparation.

Ce recueil reflète en effet les principales préoccupations de ce grand érudit. La Bibliographie des travaux de Louis Halphen (pp. XV-XXIII) témoigne que, s'il se spécialisa dans les recherches autour des « Invasions barbares » et de « Charlemagne », sa curiosité universelle et son sens critique très affiné lui permirent des incursions heureuses dans l'orientalisme. La grande collection « Peuples et Civilisations » qu'il dirigea avec Ph. Sagnac en est également une preuve.

Du recueil de Mélanges « lourd d'une abondante matière » bien que « la dureté des temps ait obligé les différents collaborateurs à limiter leur contribution à quelques pages seulement », nous ne pouvons

mentionner que quelques articles se rapportant plus directement à l'histoire ou à l'archéologie byzantines.

Le regretté Louis Bréhier étudie (p. 61-69) « La légende des Sages païens à Byzance », d'après les peintures extérieures des églises de Haute Moldavie (XV-XVIe siècle) et les fresques du monastère de Lavra au Mont Athos (1512).

Claude Cahen apporte des documents nouveaux (p. 91-101) sur « le commerce anatolien au début du XIIIe siècle ».

René Crozet en quelques pages très denses (p. 165-168) résume « les survivances de la pensée et de l'art antiques dans la peinture carolingienne ».

Charles de Clercq précise (p. 169-176) « l'influence de la règle de Saint Pachôme en Occident ».

Paul Goubert propose (p. 291-295) une nouvelle « Chronologie des lettres austrasiennes », échangées à la fin du VIe siècle entre la cour de Metz, Ravenne et Byzance.

Rodolphe Guilland fournit (p. 297-306) de précieuses indications sur « les Dèmes » « longues galeries couvertes » dont les voûtes abritaient des gradins disposés en escaliers. Elles servaient dans l'Hippodrome de tribunes aux factions: « il y avait la tribune du Bleu, la tribune du Vert, la tribune du Blanc et la tribune du Rouge... Les Dèmes étaient situés en face du palais du Kathisma, autrement dit, sur le côté de l'Hippodrome, opposé à celui où s'élevait ce palais ».

Constantin Marinesco découvre (p. 491-499) « du nouveau sur Jacques Cœur », qui n'est pas sans relations avec le commerce du Levant.

Yves Renouard suggère (p. 587-594) sur « les voies de communications entre pays de la Méditerranée et pays de l'Atlantique au moyen âge » d'ingénieuses hypothèses.

Jean Richard consacre (p. 605-612) au « Chartrier de sainte Marie Latine » et à l'établissement de Raymond de Saint Gilles à Mont-Pèlerin » une courte notice, qui éclaire les rapports entre les patriarches de Jérusalem et le monastère de Saint Philippe d'Agira au diocèse de Catane.

Henri Terrasse s'attache à montrer (p. 673-681) les « conséquences d'une invasion berbère: le rôle des Almoravides dans l'histoire de l'Occident ».

Ces brèves indications suffiront à montrer que les « Mélanges Louis Halphen », brillant florilège où les médiévistes ont réuni d'intéressantes découvertes, réservent aux byzantinistes et aux orientalistes de nombreuses pages, dont la lecture ne sera ni sans plaisir ni sans profit. PAUL GOUBERT S. J.

Georg OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*. 2. Aufl., C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1952, S. XXII, 496.

Obschon die erste Auflage des vorliegenden Buches im Jahre 1940 erschien, ist sie schon seit längeren Jahren vergriffen, ein Zei-

chen für den Anklang, den das Buch gefunden hat. Tatsächlich hat der V. es verstanden eine ebenso gründlich unterbaute wie klare und gefällige Darstellung zu geben, die uns die Geschichte des grossen Reichs vor Augen führt, das über ein Jahrtausend lang die bestimmende Macht und der über seine Grenzen hinauswirkende Kulturmittelpunkt Osteuropas gewesen ist.

Die zweite Auflage bringt das gross angelegte Werk wieder auf den wissenschaftlichen Standpunkt unserer Zeit. Wie nicht anders zu erwarten war, findet man in ihm alle die im letzten Jahrzehnt aufgekommenen Fragen und Neuentdeckungen verarbeitet. Die neueren Forschungen über das Beamtenwesen, die Verwaltung des Staates und die Zentralleitung, über Senat und Demen, über das Heer und die Finanzen, über das spätere Titelwesen und die Pronoja usw., über die kirchliche Spaltung unter Photios und Michael Kerullarios werden angezeigt, benutzt und z. T. kritisch behandelt. Die in den verschiedenen Besprechungen der 1. Auflage des Buches ausgesprochenen Wünsche und vorgeschlagenen Verbesserungen hat der V. freilich nur zu einem kleinen Teil annehmen zu müssen geglaubt. So ist der von mehreren Seiten geäusserte Wunsch, dass die vom Text abweichenden Ansichten anderer Gelehrten ausführlicher und klarer wenigstens in den Anmerkungen Platz fänden, unerfüllt geblieben.

Hier lasse ich einige Einzelbemerkungen folgen, um zu verhüten, dass man aus dem Text ein falsches Bild erhält. Wenn der V. erklärt, dass « griechische Wissenschaft und Philosophie, griechische Geschichtsschreibung und Dichtung zum Bildungsgut des frömmsten Byzantiners gehören » (S. 26), vermisst man den Hinweis darauf, dass wir vom IX. Jahrhundert an in einem Teil des Mönchtums eine direkt ablehnende Haltung zu diesen Bildungsgütern finden, die nicht nur in der Verurteilung des Italos, sondern später auch in dem Hesychastenstreit von Bedeutung wird. Ebenso wenn er meint, « der berühmte 28. Kanon des Konzils von Chalkedon sicherte zwar dem Papst den ersten Ehrenrang zu, bestimmte aber im übrigen die völlige Gleichstellung der Bischöfe von Neu-und Alt -Rom » (S. 50), gibt er sich keine Rechenschaft ab von der Schwierigkeit, diesen sogenannten 28. Kanon richtig zu interpretieren; sogenannt, weil es sich nicht um einen Kanon des Konzils handelt, sondern um ein Dekret, dass in einer Sondersitzung von einer Minderheit meist zur Konstantinopolitaner Jurisdiktion gehöriger Bischöfe, in Abwesenheit nicht nur der päpstlichen Legaten – die hiermit freilich nichts erreichten –, sondern auch der kaiserlichen Beamten gefasst worden ist. Erst fast zwei Jahrhunderte später wird dies Dekret unter dem Titel des 28. Kanon von Chalkedon in die Kanonessammlungen aufgenommen. Vgl. Eduard SCHWARTZ, *Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon*, Sitz. Ber. d. Berliner Ak. d. Wiss. 1930, S. 611 ff. Wenn schliesslich der V. die Behauptung des Patriarchen Johannes von Antiochien (Ende des XI. Jahrhunderts !) zitiert, die Bevölkerung des byzantinischen Reiches vor dem Ausbruch des Bildersturms sei in zwei gleich grosse Teile zerfallen: die Mönche und die Laien, und meint, dass sie

« trotz der offensichtlichen Uebertreibung » charakteristisch genug sei für die Entwicklung des Mönchtums vor dem Bilderstreit (S. 111), kann auch dies leicht in Irrtum führen. Der grosse Aufschwung des Mönchtums begann nach dem Bilderstreit. Jetzt wurde es Sitte, dass die vornehmen Byzantiner ihr eigenes Kloster bauten, in dem sie nach dem Tode begraben wurden. Jetzt finden wir, dass der Patriarchenstuhl mit einer Mehrheit von Mönchen besetzt wird, während in der Zeit vom IV. bis VIII. Jahrhundert unter 44 Patriarchen nur 3 Mönche gezählt werden, die dazu noch zum Klerus der Grossen Kirche gehörten. Vgl. L. Bréhier, *Les institutions de l'empire byzantin*, t. II, p. 483 s.

Diese Bemerkungen sollen natürlich in keiner Weise die hervorragende Leistung des V. herabsetzen. Im Gegenteil, es ist sicher, dass das kenntnisreiche und wohl abgewogene Werk des V. zu den allerbesten Darstellungen der byzantinischen Geschichte gehört, die wir besitzen.

Emil Herman S. I.

Edward Rochie Hardy, *Christian Egypt: Church and people*, Oxford University Press, New York 1952, 241 Seiten.

Das vorliegende Buch ist hervorgegangen aus Vorlesungen am protestantischen theologischen Generalseminar von New York. Der Verfasser behandelt in der Hauptsache die Blütezeit der ägyptischen Kirche vom Ende der Märtyrerperiode bis zur Invasion der Araber. Die Geschichte der ersten drei Jahrhunderte wird als Einleitung vorausgeschickt (44 Seiten) und die weitere Entwicklung folgt in sehr summarischer Darstellung auf wenigen Seiten als Schluss. Etwas ausführlicher wird die gegenwärtige Lage behandelt.

Der Verfasser schildert nicht bloss die kirchengeschichtlichen Ereignisse, die verwickelten Kämpfe um den Arianismus und um das Konzil von Chalcedon, sondern zeigt auch ihre Hintergründe in der politischen, sozialen und kulturellen Struktur des Landes auf. Darin liegt u. E. der Hauptwert des Buches. Besonders eingehend behandelt er die Entwicklung des ägyptischen Mönchtums. Zu jedem Kapitel gibt er ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und unterbaut die Darstellung mit zahlreichen Quellenverweisen. Er behandelt das weitschichtige Thema klar und sachlich. Nur bisweilen tritt die protestantische Einstellung des Autors zutage, so wenn er den Papst von Rom und den Papst von Alexandrien als gleichberechtigt hinstellt (z. B. S. 65, 109, 155) und wenn er die Verehrung der Heiligen und Märtyrer als eine Art Fortsetzung des alten Götterkultes ansieht (S. 125). Sehr unzureichend ist die Darstellung der Rolle des hl. Cyrill auf dem Konzil von Ephesus. Die Bedeutung der Lehrentscheidung dieses Ökumenischen Konzils entgeht dem Verfasser. Was Nicäa betrifft, ist gerade das entscheidende Wort in der Verurteilung des Arianismus falsch angegeben (homöousios statt homoousios S. 29, 54).

Auch sonst finden sich manche Ungenauigkeiten. Das koptische katholische Patriarchat wurde nicht durch Leo XII. 1824 (S. 193), sondern erst durch Leo XIII. 1895 eingerichtet und wurde nicht 1948, sondern 1947 wiederbesetzt. Die Statistik von 1937 ist reichlich veraltet.

Im ganzen bietet das Buch eine gute zusammenfassende Darstellung der Blütepriode der ägyptischen Kirche.

W. de Vries S. I.

M.-J. Rouët de Journel S. J., *Monachisme et monastères russes*. Avec 8 gravures hors texte. Payot, Paris 1952, p. 217.

Monachismus tale momentum in vita cum ecclesiastica tum civili russica habuit, ut recte iuxta A. Palmieri dici possit « historiam intimam Ecclesiae Russicae historiam monachalem esse » (La Chiesa Russa, p. 105). Ideo ad hanc profundius intelligendam cognitio monachismi omnino necessaria videtur. In litteratura populorum latinorum varia quidem scripta de historia russica adsunt, imo ope exulum cognitio liturgiae russicae sat diffusa est; respectu vero monachismi lacuna quaedam hucusque aderat, quam liber praesens P.R. de J., directoris Centri studiorum slavicorum in Instituto catholico Parisiensi, aliis operibus ex historia russica et praecipue suo Enchiridio Patristico iam noti, eliminare intendit.

Ortus ex praelectionibus habitis in Instituto catholico, apte auctis, in duas partes dividitur. Primam, magis generalem, de monachismo russico, ubi A. in quinque capitibus tractat de monachismo orientali in genere, de initiis monachismi russici, de eius organizatione et deviationibus, eius evolutione et relatione ad potestatem civilem. Altera pars, magis specialis, agit de iis monasteriis russicis quae maxima celebritate gaudebant ut sunt monasterium Kievense Cavernarum, SS. Trinitatis S. Sergii apud Moskvam, Solovki in Mari Albo, Alexandri Nevskij Petropoli, Eremo Optina. Additur brevis historia monasteriorum russicorum in Monte Athos, et ultimum caput, quod forte melius in prima parte collocaretur, de duobus conceptionibus monachismi inter Russos. Liber concluditur epilogo ubi suppressio monasteriorum sub regimine actuali eorumque partialis restauratio tangitur.

Liber hic, etsi non characteris stricte scientifici, ut ex supradictis patet, scopum suum, nempe diffundendi notitias ampliores de monachismo russico, in genere optime assequi potest. Aptius quidem parte altera, ex se etiam faciliori, ubi aliquae descriptiones pulcherrimae habentur. Minore forte perfectione in parte priori, magis generali, igitur etiam difficiliori, ubi hic inde indicia nimis « generalizantia » proferri videntur (cfr. v.g. quae dicuntur de monasteriis Septentrionalibus, p. 44), vel aspectus vitae monasticae byzantinae nimia cum facilitate monachismo russico applicantur (v. g. quae dicuntur de fundatoribus respectu monasteriorum, p. 49). Addi possunt quaedam minus accu-

rate dicta, cfr v. g. quae dicuntur de origine archimandritae (p. 44), de regula Studii in Russia (p. 68), et quaedam alia huiusmodi. Monasterium Pskovo-Pečerskij, cuius imagines photographicae in tabella II et III adducuntur, non in oppido Pskov, sed in districtu huius, 43 km ad Occidentem, prope oppidum Pečery, invenitur (cfr. Denisov, Pravoslavnye monastyri, p. 688). Voci « Tsargrad » (p. 191) forte versio vel significatio gallica addenda erat. His aliisque paucis, quae in altera editione emendari poterunt, non obstantibus, liber P.R. de J. certe ad cognitionem et aestimationem monachismi russici non parum conferre potest.

J. Řezáč S. J.

Steven Runciman, *A History of the Crusades*, Vol. II; *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100-1187*; Cambridge University Press, 1952: 523 pages including 3 appendices, bibliography and index. Price 42 shills.

This is not an easy book to review, for the scene of activity stretches over a vast expanse of country, from Byzantium to Egypt, peopled by Greeks, Arabs, Franks, Egyptians, Armenians. Men in those days were short-lived. Disease took its rapid toll: the hazards of war, the assassin's knife, palace intrigues all combined to produce constant changes in the political setting which jealousies, marriages and feuds over inheritances rendered even more confusing. So swift were the rise and fall of this or that local potentate, and so ephemeral the truces and treaties, that inevitably the historian can in parts do no more than record the bare facts and attach to them a series of (to us) outlandish names that the memory cannot retain. In consequence the mind becomes confused, and it is a relief when a Zengi, a Baldwin, a Saladin, fills the stage for a considerable spell and produces some kind of order and unity.

The main figures of the history are, of course, the Frankish knights, and one feels, on finishing reading this volume, that they were their own worst enemies. It was the disunity among them, caused by the ambitions of individuals and their personal feuds, that gave their enemies the possibility of consolidating their positions and of dismembering the Frankish possessions. The whole force of the second Crusade was wasted, first through the jealousies of its leaders, and then through the fatal decision to attack Damascus, a friendly power. The attack failed in any case, but, whatever its results might have been in the field, its political consequences were bound to lead to the strengthening of the power of the Franks' most formidable adversary, Nur ed-Din. Saladin, who destroyed 'The Kingdom of Jerusalem' by capturing the Holy City in 1187, was the nephew of Nur ed-Din, and it was his uncle who started him on his victorious career.

This second volume of ' The History of the Crusades ' takes up the story where it was left off at the end of the previous volume. The author is not content with an outline, but, drawing on all available sources — Greek, Latin, French, Arabic, Armenian and others —, gives a concise but full account of all the events that bore on the destinies of the Franks of Outremer. In the Bibliography, under ' Modern Works ', there could be added: W. Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099-1291, Köln 1940.

Any complete history of ' The Kingdom of Jerusalem ' (and this is a complete history) is bound to be complicated and so is not easy reading. There are 6 small maps of different areas, but one could wish for more, or at least, if there was one big map that opened clear of the book and that could be left open for constant consultation as one read and/or a number of other smaller maps, it would help the reader considerably to place the events and facilitate his grasp of the ever-changing situation. But this is a matter rather of condescension to the limitations of the student, far less versed in the history of those days and climes than the author. This second volume of the History of the Crusades, in its interest and completeness, is a worthy successor of volume I.

J. Gill, S. J.

M. V. Zyzykin, *Таины Императора Александра I* (Les énigmes de l'empereur Alexandre Ier), Buenos Aires 1952, 272 pages.

M. Michel Zyzykin, ancien professeur à l'Université de Varsovie, actuellement fixé en Argentine, vient de publier, à Buenos Aires, en russe, un livre intéressant. Il est dommage que les conditions de la vie d'émigration l'aient obligé à négliger la présentation extérieure du livre, qu'on peut appeler franchement déficiente. On regrettera en particulier l'absence d'appareil critique, qui porte un sérieux préjudice au caractère scientifique de l'ouvrage. Mais ces défauts, quelque mortifiants qu'ils soient, ne peuvent enlever à ce dernier sa valeur intrinsèque, qui est réelle.

L'auteur ne se propose point un étude du règne d'Alexandre Ier. Il cherche à faire la lumière sur quelques-unes des énigmes posées à l'histoire par le caractère étrange, contradictoire, perpétuellement insatisfait de ce monarque. Il croit pouvoir les expliquer par le remords que ne cessa d'imposer à sa conscience sa participation, même involontaire, au meurtre de son père, et qui l'amena finalement à déposer le pouvoir dont il se sentait indigne acquéreur et mauvais dépositaire. C'est, en effet, le grand mérite du professeur Zyzykine de démontrer la réalité historique de la fuite d'Alexandre Ier, dans la nuit du 18 au 19 novembre 1825 et son identité avec Fiodor Kouzmitch, mort en Sibérie en 1864. Sans doute, il manque encore au procès une pièce essentielle, le journal de bord du yacht anglais sur lequel le tsar se serait embarqué secrètement; mais, dans l'impossibilité d'y avoir accès,

par suite de la maladie mentale de son détenteur actuel, le descendant de Lord Landsdown, on doit, semble-t-il, retenir les conclusions du professeur Zyzykin comme définitives.

Un point, que l'auteur a garde de passer sous silence, ne manquera pas de susciter un intérêt spécial: l'attrait d'Alexandre pour le catholicisme et son désir de réaliser l'union des Eglises. On sait qu'au Congrès de Vérone, en 1822, l'empereur rencontra Châteaubriand, alors ministre des Affaires Etrangères de France, et eut avec lui de longues conversations, qui n'étaient pas uniquement de caractère politique. Son désir d'aller à Rome, empêché par la promesse donnée à sa mère (qui donc avait de bonnes raisons de l'exiger de lui) de ne point se rencontrer avec le Pape; plus tard, l'ambassade de Michaud à Rome et la lettre du même général au Pape Léon XII, en 1822, où il fait allusion aux graves questions sur lesquelles il a reçu l'ordre de « garder le silence », tout cela sont des faits qui semblent prouver une volonté assez sérieuse, mais éphémère de l'empereur de réaliser une idée dont il disait lui-même à Michaud qu'il aurait désiré devenir le « martyr ». Comme beaucoup d'autres projets de ce grand inquiet, celui-ci ne devait point aboutir. Et le souvenir même en a été soigneusement détruit par Nicolas I[er], fidèle en sa politique de brûler tous les papiers de son prédécesseur qui auraient pu livrer quelque chose de son secret ou de *ses* secrets.

PHILIPPE DE RÉGIS S. J.

Islamica

Michelangelo GUIDI, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto* (Biblioteca Enciclopedica Sansoniana, XVI), G. C. Sansoni, Firenze, 1951, 231 pages, index.

This book presents the initial stage of a much larger work planned by the author but unachieved because of his final illness. As originally conceived it proposed to set forth the religious and cultural development of the Arabs both as a phenomenon in its own right and as a factor in Mediterranean civilization. Because of the great amount of matter to be handled the work was to have remained general in its scope, although limited to the Arabic-speaking peoples. The book as it now stands contains three major divisions dealing with Arabia and its inhabitants, the Arabs before Islam, and the Prophet Mohammed respectively.

The first part sets forth the geographical characteristics of Arabia as known both from early sources and modern explorations. Frequent reference is made to the accounts of Palgrave, Doughty, Philby, and other visitors less widely known. There follows a description of the geological and climatic conditions of the land, its flora and fauna, and the effects of environment on the life of the population both

nomadic and sedentary. The second part considers the origins of the Arabs — in the light of linguistic and anthropological data and of native tradition — the history of Yemen, the organization of the Bedouin tribes, and the diffusion of Judaism and Christianity in Arabia. In citing the tradition of Mohammed's meeting with the bishop of Najrän, the author refers to Lammens, who, however, while mentioning the story, put little faith in it and others like it. (See Lammens, H., « Les Chrétiens à la Mecque », in *L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, 1928, p. 21).

The third part of the book is devoted to the Prophet and his work. After resuming the available data on his birth and the circumstances of his early life, the author presents a good sketch of Mohammed's prophetic vocation and the development of his religious thought. Mention of the Day of Judgement leads to an incidental treatment of the divine will and man's responsibility, but here many readers will question the statement (p. 178) that predestination in its " più profonda e più viva tradizione musulmana ", with its denial of human liberty, is the doctrine favored by more profound religious spirits and in particular by Saint Augustine. On the other hand, one of the best and most distinctive parts of the book is the discussion of Andrae's theories concerning the nature of the Christian influences present in the Koran and the mode in which they operated. The objections to Andrae's supposition of Mohammed's direct hearing of Christian preachings are effectively presented and the author proposes his own belief that the elements indicated derived from a more general diffusion of Christianity in Arabia. The matter has long been a subject of dispute and still remains conjectural, but the materials gathered by Ahrens (Ahrens, Karl, " Christliches im Qoran " in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 84 (1930), pp. 15-68 and 148-190), Mingana (*Bulletin of the John Rylands Library*, v. 11 (1927), pp. 77-98) and others would seem to require some kind of direct acquaintance with Christian teachings on Mohammed's part, if not through the regular hearing of missionary preachments, at least through continued instruction, perhaps received from Christian slaves. Professor Guidi's conclusions regarding Koranic sources stress the importance of Arabism and nationalistic sentiment in Mohammed's coordinating of borrowings from other creeds then known in Arabia and in his inspiring them with a new unity and appeal for his own people.

After a sketch of the Prophet's activity at Medina, the book ends with an evaluation of his work which may be summarized as follows: — Mohammed's affection for his people and his successful attempt to inspire Arabic national tradition with religious idealism not only make him a great historical personage but raise him above any suspicion of fraud or selfish motivation. His kindly nature induced him to avoid an overrigorous asceticism and to set a just value on the good things of life. The austere tone of primitive Islam and at the same time its inclination to license in sexual matters are indications of

Mohammed's conciliatory spirit and represent an attempt to harmonize human frailty with high ascetic values. The religious spirit of the Koran, the favor shown to the Prophet's preaching by deeply pious men like Abū Bakr and Omar, and the later development of asceticism and mysticism within Islam -- all these make it impossible to regard Mohammed as a vulgar impostor, even though his human weaknesses be conceded. In the circumstances in which he lived it is not surprising that he sometimes used his revelations, in which he really believed, for ulterior ends. This in itself is no argument against his sincerity. The genuine love of God manifested in the Koran excludes in Mohammed the motive of mere seeking after power. The lasting veneration of Islam for its Prophet is another proof of his sincerity and a standing argument against accusations of imposture.

These are extremely favorable judgements of Mohammed and his work. While it is true that extant data concerning the rise of Islam favor a judgement of its founder's sincerity, yet not all the details adduced by the author would necessarily seem to lead to the same conclusion.

Nevertheless the real value of the work is not lessened by these minor points of disagreement. Other general studies of this kind have been criticized as mere accumulations of undigested facts lacking order and unity. The present work on the contrary, though unachieved, shows its author's personal grasp of a vast amount of material and reveals a background of general culture that enabled him to present his subject with great objectivity. It is regrettable that the work as he had conceived it could not have been completed.

THOMAS O'SHAUGHNESSY S. J.

Impr. pot.: Romae, 22 apr. 1953. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* - 24 apr. 1953 - A. TRAGLIA Arch. Caes. *Vicesger.*

1953 — ROMA - TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

CONCILIUM FLORENTINUM

DOCUMENTA ET SCRIPTORES

EDITUM CONSILIO PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

Vol. I (Series A) - *Epistulae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*. Ed. Georgius HOFMANN S. I.

Pars I. *Epistolae pontificiae de rebus ante Concilium Florentinum gestis (1418-1439)*, pag. XVIII, 118. Romae 1940. L. it. 2850; Doll. 4.75.

Pars. II. *Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, pag. XX, 148. Romae 1944. L. it. 2850; Doll. 4.75.

Pars III. *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, pag. XVI, 180. Romae 1946. L. it. 3780; Doll. 6.30.

Vol. II, fasc. I (Series B) - Ioannes DE TORQUEMADA O. P., *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum*. Ed. Emmanuel CANDAL S. I., pag. LXII, 147. Romae 1952. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. II, fasc. II (Series B) - Fantinus VALLARESSO, archiepiscopus Cretensis, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*. Ed. Bernardus SCHULTZE S. I., pag. LXIV, 121. Romae 1944. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. I (Series A) - *Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae, de Concilio Florentino*. Ed. Georgius HOFMANN S. I., pag. XXIII, 125. Romae 1950. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. II (Series A) - *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones*. Ed. Georgius HOFMANN S. I., pag. XLII, 99. Romae 1951, L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. IV, fasc. I (Series B) - Andreas DE ESCOBAR O. S. B., ep. Megarensis, *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*. Ed. Emmanuel CANDAL S. I., pag. CXXVI, 112. Romae 1952. L. it. 3150; Doll. 5.25.

VOLUMEN XIX III-IV MCMLIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1953

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Orientalia Christiana Periodica constant singulis annis circiter 450 paginis in *quattuor* numeris.

Pretium annuum: in Italia **3500** L. it. extra Italiam **3800** L. it., **6,00 doll. americ.**

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Philosophica

Patristica, theologica, hagiographica

Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien ?

Cette fois c'est un érudit de premier ordre qui croit avoir identifié le pseudo-Denys [1]. La solide réputation de M. Ernest Honigmann imposera à quiconque s'occupe du problème une attention toute spéciale. Les hypothèses de Ceslas Pera et de Mgr Athénagoras ont été vite liquidées. Il est probable qu'on discutera davantage la découverte du professeur de Bruxelles. Car c'est une découverte, et que seul pouvait faire un homme habitué à lier entre elles les multiples parties de son vaste savoir. Depuis 1895 où R. Raabe publiait la Vie syriaque de Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Maïouma au cinquième siècle, linguistes, historiens, théologiens ont eu amplement le temps de la scruter et de l'exploiter au profit de leurs sciences et de leur propre renommée; ainsi que la vie géorgienne publiée un an après, 1896, par N. Marr. Je les ai lues l'une et l'autre depuis longtemps; et j'avoue que le souvenir du faux Denys ne m'est pas venu à l'esprit une seule fois. Il est vrai que je n'y cherchais que des doctrines spirituelles, lesquelles ne manquent jamais dans l'hagiographie orientale, encore qu'elles n'intéressent guère la plupart des professeurs de nos jours. En quoi ils ont peut-être tort, même du point de vue de leurs recherches préférées: la suite de ces pages contribuera à les en convaincre.

Le mémoire de M. Honigmann, contrairement à d'autres sur le même sujet, se distingue par une grande sobriété. Il n'a pas cherché à impressionner son lecteur par un amas de documentation étrangère à son propos. Il va droit à son but: une première partie, sept pages, présente « le pseudo-Denys, son temps et son milieu théologique et littéraire ». C'est décidément un monophysite, affirme M. Honigmann, et je crois qu'il a raison; mais c'est un premier

(1) Ernest Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1952, 60 pages. Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires. Collection in-8°. Tome XLVII, fascicule 3.

point sur lequel il doit s'attendre à rencontrer des contradicteurs. La seconde (et dernière) partie, quinze pages, va « à la recherche de l'auteur », et propose « Pierre l'Ibérien ». Ce qui suit, p. 26 à p. 57, est un appendice, comprenant huit excursus. En rejetant ainsi en supplément tout ce qui pourrait encombrer la droite ligne de sa démonstration, E. H. fait preuve d'honnêteté, et de clarté, et de charité envers ses critiques: il leur rend la tâche plus facile.

Le plus important c'est évidemment la seconde partie. Et de celle ci, le point central, p. 22: « Il est au moins une circonstance très précise de la biographie de Jean l'Eunuque qui se retrouve exactement dans le peu qu'on croit savoir au sujet d'Hiérothée. Jean l'Eunuque est mort un 4 octobre. Or le *martyrologe* syriaque dit de *Rabban Ṣliba* (vers l'an 1300), ainsi qu'un autre calendrier syriaque... indiquent ce même 4 octobre comme date de la fête commémorative d'Hiérothée, qualifié de " Maître du grand Denys ". Cette date se retrouve dans les *synaxaires* et *ménologes* orthodoxes de l'Eglise grecque, et le jour précédent, le 3 octobre, est consacré à Denys l'Aréopagite... A notre avis, cette coïncidence de la mort du visionnaire Jean l'Eunuque, personnage historique, avec celle du voyant Hiérothée, personnage fictif, ne peut être expliquée que par la supposition que, déjà avant l'époque où le grand public a pris connaissance des écrits ps.-dionysiens, Pierre l'Ibérien, de son vivant, avait fixé la commémoraison d'Hiérothée, l'ami et parrain de son *alter ego* Denys l'Aréopagite, à la même date que la mort de son propre parrain et syncelle, commémoraison qui est mentionnée dans sa *Vie*... ».

Pour comprendre la portée de ce synchronisme, il suffit de savoir qui est Jean l'Eunuque par rapport à Pierre d'Ibérie. « Selon Zacharie le Rhéteur et une glose marginale dans sa biographie, son ami, le Laze Mithradate (appelé plus tard Jean l'Eunuque) était son parrain » (p. 11 sv.). Il valait la peine de donner ici le texte et la référence de Zacharie, *Histoire Ecclésiastique*, livre III, Chap. IV, édition W. Brooks, CSCO, Louvain 1924, p. 15 du texte syriaque: « (Petrus Iberus) munus deposuit et sese exercitio in Christo dedit, ipse et Joannes Eunuchus sponsor eius et pater ex aqua et Spiritu ». L'auteur même de la Vie de Pierre, Jean Rufus, ignorait ce détail qu'*un* copiste ajouta en marge, sans doute d'après Zacharie. Pour Jean Rufus, Mithradate-Jean l'Eunuque est simplement le σύγκελλος de Pierre. Il valait la peine aussi de préciser davantage le sens de ce terme. Il pourrait signifier, comme il arrive dans la littérature

byzantine, une dignité ecclésiastique, une fonction honorifique auprès de l'évêque que fut Pierre l'Ibérien. Jean aurait pu tenir auprès de lui le rôle de conseiller dans les questions intellectuelles, théologiques ou canoniques. Et de tout cela on conclurait volontiers que Jean l'Eunuque, syncelle de Pierre l'Ibérien, était « sans doute plus âgé que lui ». Il est en tout cas mort longtemps avant lui, vers 464 ou 465 (p. 14).

Seulement, quand on y regarde de plus près, syncelle veut dire simplement compagnon de cellule, d'ascèse, de quiétude (ܒܪ ܫܠܝܘܬܗ, p. 45; cfr p. 33 infra: ܒܪ ܦܠܚܘܬܗ = commiliton). D'âge ils étaient sensiblement égaux, puisqu'à plusieurs reprises ils sont qualifiés ensemble de ܛܠܝܐ, que Raabe traduit par « Knaben », garçons p. 25 et 29). On pourrait même inférer de certains passages que l'aîné ce fut Pierre: lorsque Gérontios leur donna avec le saint habit les noms de Pierre et de Jean à la place de Nabarnougios et de Mithradate, est-il vraisemblable que le nom de Pierre fût donné au plus jeune et celui de Jean au plus âgé? (Cfr. p. 21 sv. où leur amitié est comparée à celle de Paul et Barnabé). Le fait que Jean soit mort longtemps avant Pierre s'explique par sa mauvaise santé: à plusieurs reprises il ne doit son salut qu'à un miracle (p. 40 et 41).

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que Jean l'Eunuque ne fut jamais le maître de Pierre l'Ibérien, à aucun titre, moins encore au sens où Ps.-Denys parle de son incomparable Hiérothée. Le seul passage qui pourrait tromper à une première lecture, c'est (p. 22): « Il se servait de lui comme conseiller et compagnon dans sa fuite vers le salut ». Il s'agit là uniquement de leur évasion de Byzance à Jérusalem: il se peut que Jean fut plus débrouillard dans les affaires pratiques; nous allons en citer un autre indice. Mais dans les choses de l'esprit, leur commun père spirituel, en leur commune jeunesse, ce fut saint Zénon le prophète (Vie, p. 47, 49, 50...); « c'est chez lui que Pierre se rendait perpétuellement avec son compagnon de cellule..., c'est avec lui qu'il examinait toutes ses pensées; il était beaucoup aimé de lui et recevait de sa bonté (ou de sa grâce) » (p. 50). Jean l'Eunuque en tout cela n'est jamais que l'ombre de Pierre; il le suit; il ne le précède jamais. Quand les rôles se trouvent partagés et le travail divisé entre eux, Jean assume les besognes les plus matérielles, tandis que Pierre vaque à l'hésychia dans la cellule (p. 45). Il

est vrai que Jean a des visions; Pierre en a pour le moins autant. C'est là une spécialité de ce milieu d'antichalcédoniens; et c'est une des raisons pour lesquelles M. Honigmann ne se trompe sans doute pas en cherchant dans cette direction le maître du ps.-Denys et Denys lui-même.

Mais Hiérothée ne s'appelle pas Jean l'Eunuque, malgré les trouvailles d'ordre doctrinal faites par M. Honigmann. La plus impressionnante c'est la vision des neuf choeurs angéliques. « Cette vision est surtout remarquable par la solution qu'elle donne d'une question alors controversée (...), celle de la hiérarchie céleste. L'antiquité chrétienne a beaucoup varié sur le nombre et sur l'ordre des diverses catégories d'anges... Les grands docteurs de l'Eglise, ayant donné leur système ou leurs conjectures, se gardent bien de paraître trop affirmatifs... C'est seulement lorsque les visions et les révélations directes seront employées à résoudre toutes les questions théologiques restées en suspens, que des moines illuminés prétendront fixer *ne varietur* la hiérarchie céleste. Tels sont précisément les titres et les buts du traité *De Caelesti Hierarchia* en quinze chapitres du ps.-Denys l'Aréopagite » (p. 19). Sur ce dernier point encore une fois M. Honigmann paraît avoir eu, pour employer son expression, une « intuition » juste. « Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome et l'auteur des *Constitutions Apostoliques* parlent parfois du nombre et de l'ordre des anges d'une manière semblable à celle de Denys; mais ils nient que nous soyons en état d'établir exactement leur hiérarchie; tandis que le ps.-Denys produit un système complet de trois triades, basé sur les « visions angéliques » des saints théologiens, et, ajoute-t-il immédiatement, de son divin initiateur, Hiérothée. C'est en effet lui, son grand maître, qui est sa source, et non pas saint Paul qui ne mentionne même pas les neuf ordres d'anges » (p. 21).

Il a fallu transcrire tout ce passage, parce que sa rédaction ne manque pas d'habileté. Juxtaposons simplement la phrase de Denys à laquelle il y est fait allusion: « Or, la théologie a désigné par neuf appellations diverses toutes les natures angéliques, et notre divin initiateur les distribue en trois hiérarchies dont chacune comprend trois ordres » (*Cael. Hier.* VI, 2; trad. Darboy). « La théologie a nommé toutes les essences célestes de neuf noms révélateurs, que notre divin initiateur divise en trois ordres » (trad. Gandillac).

La construction dionysienne repose donc sur la théologie et sur le « divin initiateur ». Mais théologie et Hiérothée ne se situent

pas sur le même plan. L'une a fait connaître les neuf noms des anges; l'autre a distingué les anges en trois triades. Le pseudo-Denys connaissait sa théologie: celle qu'à propos des anges « exposent Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome » (p. 21) et beaucoup d'autres qui bien avant Hiérothée ont recueilli dans la sainte Ecriture les noms qu'elle donne aux hiérarchies célestes. Citons en un que ne semblent pas connaître les Bareille, Turmel et autres spécialistes de l'angélologie patristique. Son témoignage a ici une valeur particulière, parce qu'il date du temps même où Jean l'Eunuque eut sa vision. Marc l'Ermite, dans sa lettre à Nicolas [1], trouve l'occasion d'énumérer «les Essences d'en-haut qui constituent dans les cieux toute la nature intelligente ». Voici leurs noms: πάσης λογικῆς φύσεως· ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐξουσιῶν, Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ καὶ τῶν ἀκατανομάστων νοερῶν δυνάμεων. En tout exactement neuf catégories, avec les noms mêmes de Denys; si celui de δυνάμεις a une extension plus vague, Denys sait encore et expose dans tout un chapitre (*Cael. Hier.* XI) que « toutes les essences célestes reçoivent en commun le nom de puissances célestes ». Mais chez Marc l'énumération ne se donne pas comme complète: elle réserve expressément des « forces intelligentes innommées (ou innommables) ». De plus l'ordre dionysien manque totalement. (NB. La liturgie romaine, dans ses préfaces, l'ignore également jusqu'à nos jours).

La seule nouveauté de l'angélologie dionysienne, c'est la division en trois fois trois; ce qui exclut évidemment, en bonne arithmétique, un reste « innommable ». Et c'est la seule chose que Denys attribue à son initiateur. Or, de cette division triadique, la vision de Jean l'Eunuque, telle que la raconte la Vie de Pierre l'Ibérien, ne contient pas la moindre trace. Pour s'en convaincre il n'est que de lire la version que nous en donne M. Honigmann. « Un jour Jean (l'Eunuque) eut une vision: et resta pendant trois jours absorbé dans sa contemplation sans adresser la parole à personne. Mais il vit la seconde, redoutable et glorieuse venue de Notre-Seigneur, le ciel s'étant soudainement ouvert. Il fut témoin de l'appel des trompettes du dernier Jugement, des secousses sismiques du monde terrestre, de la transmutation des éléments. Il vit toute chose pleine de feu, et la crainte de la destruction, de l'ébranlement et de la confusion. Les anges marchant en tête et les premiers ordres des milices célestes, les Anges, les Archanges, les

(1) PG 65. 1041 CD.

Puissances, les Dominations, les Gloires, les rangs des saints Apôtres, des Prophètes, des Martyrs, des Justes, les Chérubins, les Séraphins, et après eux tous le signe adorable et salutaire de la croix de Notre-Seigneur, et le Seigneur Lui-même, le Sauveur et Messie, porté et arrivant avec la gloire du Père et une puissance ineffable, les trônes préparés et le jugement divin et terrible, prédit fréquemment par les saints prophètes et par notre Juge et Sauveur Lui-même » (p. 18 sv.).

M. Honigmann nous dit qu'à l'intérieur de chaque triade « l'ordre des rangs est pour ainsi dire interchangeable, puisqu'ils sont également proches de Dieu et que leur rang est égal » (p. 20). Nous pourrions observer que la remarque de Denys à laquelle on nous renvoie ne vaut que pour la triade supérieure. C'est « cet ordre à trois bataillons (qui) forme, selon l'enseignement de notre célèbre précepteur, une seule hiérarchie de rang égal et véritablement supérieure » (*C. H.* VI, 2). Mais passons. Ce qui est plus grave, c'est que, après avoir mis sous les yeux du lecteur le récit de la vision que nous avons transcrit ci-dessus, M. Honigmann commente deux pages plus loin: « Voici donc l'ordre descendant de Jean: 1° Trônes, Séraphins, Chérubins, 2° Gloires (correspondant aux Vertus ou δυνάμεις), Dominations, Puissances, 3° Archanges, Anges; quant au neuvième degré, la version syriaque de la Vie de Pierre: " les anges qui marchent en tête et les premiers rangs des milices célestes ", bien verbeuse, et semble-t-il, embarrassée, a l'air de paraphraser le mot ἀρχαί principatus, qui manque à sa place originelle ». On ne voit pas pourquoi le traducteur eût été embarrassé pour rendre en syriaque le mot « principatus ». Mais il y a plus grave: ces numéros d'ordre 1°, 2°, 3°, sont totalement absents du texte; et c'est sur eux que pèse tout le poids de l'argumentation. Si l'on tenait à numéroter la liste, il faudrait diviser comme suit: « 1° les Anges avant-coureurs; 2° les premiers ordres des milices célestes: Anges, Archanges, Puissances, Dominations, Gloires; 3° les ordres des saints Apôtres, des Prophètes, des Martyrs, des Justes; 4° les Chérubins, les Séraphins; et 5° après eux tous le signe adorable (p. 43) et salutaire de la croix dominicale, et Lui-même, le Seigneur et Rédempteur et Messie escorté et venant avec la gloire paternelle et une puissance ineffable; 6° les trônes préparés et le tribunal divin et redoutable... ». Nous sommes loin de la belle ordonnance trois fois triadique que le faux Denys prétend tenir de son « divin initiateur ». On n'arrive même au chiffre neuf

qu'en acceptant la glose de M. Honigmann au sujet des ἀρχαί, et en admettant que « les trônes, degré suprême de la hiérarchie, bien que séparés des Séraphins et des Chérubins et rapprochés immédiatement du Sauveur » sont « confondus avec les trônes préparés de Matthieu, de Luc et de l'Apocalypse » (p. 20). Trônes se trouve sous la plume de M. Honigmann écrit tantôt avec une minuscule, tantôt avec une majuscule: signe d'une équivoque. Jean Rufus, ou du moins son traducteur syrien, n'avait pas le choix entre majuscules et minuscules; mais il n'a sûrement pas pris pour l'ordre angélique suprême les « sièges préparés » pour s'asseoir dessus. S'il est vrai que « le Seigneur est assis sur les chérubins » (Ps. 79, 2; Dan. 3, 55...), où est-il dit dans l'Ecriture que les apôtres, juges des douze tribus d'Israël, seront assis sur douze Trônes identiques au « degré suprême de la hiérarchie angélique » ? Celui-ci, selon Denys, porte ce nom pour désigner « cette propriété que signifie l'expression de trônes et qui indique leur aptitude propre à recevoir Dieu » (C. H. XIII, 3; Cfr II, § 1, col. 137 A).

Il semble que « la vision la plus révélatrice » de Jean l'Eunuque ne fournit qu'une base des plus fragiles à l'identification de ce personnage avec le Hiérothée de Denys.

Quant aux *roues de feu* que vit Pierre l'Ibérien lui-même, M. Honigmann reconnaît qu' « elles viennent en dernière analyse de la vision d'Ezéchiel (Ez. 1, 16 et 10,10). Il faut ajouter qu'avant toute intervention du visionnaire Pierre le Géorgien, la vision d'Ezéchiel avait suscité plus d'un commentaire. Sans parler d'Origène, de saint Ephrem, de Théodoret, Hésychius de Jérusalem, les homélies spirituelles de Macaire débutent par une " interpretatio allegorica visionis apud Ezechielem Prophetam descriptae ". Pour autant que nous pouvons encore contrôler ces exégèses anciennes, il ne s'y trouve rien qui préfigure directement ni la vision de Pierre l'Ibérien ni le symbolisme du Ps.-Denys. Mais s'il est vrai, comme le veut E. Schwartz, que cette vision du monophysite n'est autre chose qu'une représentation visuelle de la formule *Unus de Trinitate Deus Verbum crucifixus est* (p. 19), quel rapport cela a-t-il avec Denys ? Les « remarquables quatre épithètes » de la lumière divine: inaccessible, inimaginable, insaisissable, incompréhensible, expriment tous, comme « beaucoup d'autres de valeur semblable » (p. 18), la transcendance divine. Et sur ce point la théologie grecque, et saint Ephrem, n'ont pas attendu Denys ni son Hiérothée pour avoir et des idées fermes et un vocabulaire très riche.

Les huit excursus:

Le premier (p. 26-28): « attribution des ps.-Areopagitica à Pierre l'Ibérien; résumé de la thèse de S. I. Nucubidze (1942) », nous apprend que M. Honigmann a eu un précurseur. A part cela, il ne nous apprend pas grand' chose. Il faut attendre que nous possédions sur le mémoire de M. Nucubidze plus de renseignements que ne nous en donne la note bibliographique de M. L. MeliksetBek.

Le deuxième exclut encore une fois les tentatives d'identification faites par Stiglmayr et d'autres. Tout le monde sera d'accord avec M. Honigmann. On pourrait seulement s'étonner que nulle mention ne soit faite d'une piste indiquée en 1940 par H. U. von Balthasar (*Scholastik* XV, 1940, p. 38), et en 1936 par l'auteur de ces lignes (*Orientalia Christ. Per.* II, p. 489).

Le troisième: « Les corrupta testimonia du ps.-Denys et d'autres écrivains mentionnés par Libératus », se termine par cette phrase: « Les allusions de Libératus ne permettent donc guère de tirer des conclusions qui pourraient appuyer notre thèse ».

Le quatrième: « Identifications possibles des personnages de Démophilos et Timothéos avec des contemporains de Pierre l'Ibérien », aboutit à des aveux aussi loyaux, et aussi négatifs.

Le cinquième: « Pierre l'Ibérien et Jean l'Eunuque étaient-ils des écrivains capables de concevoir et d'écrire des ouvrages si savants et si profonds ? » doit d'abord reconnaître « que nous ne savons rien d'une activité littéraire de Pierre ». Mais cette objection devient presque un argument pour la thèse, parce que « l'identification du ps.-Denys avec n'importe quel écrivain connu semble exclue pour la simple raison qu'on aurait dû le reconnaître comme auteur des Areopagitica à son style extraordinaire et caractéristique » (p. 41). On pouvait ici remarquer que, dès le huitième siècle, Joseph Ḥazzaya a constaté la ressemblance du style dionysien avec le style du premier traducteur de Denys, Serge de Rešaina (Addai Scher, dans *Rivista degli Studi Orientali* III, Rome 1910, p. 60 sv.). Que « Pierre fût bien préparé pour une tâche semblable, aussi bien par l'éducation soignée qu'il reçut à la cour impériale que par les années pendant lesquelles il se voua à la vie contemplative dans son couvent situé près de Gaza, ville qui était alors un des centres les plus importants de la vie intellectuelle », ne me persuade pas tout à fait, parce que 1° Pierre s'enfuit de la

cour avant l'âge de vingt ans (cfr p. 11 et 12, et Vie p. 33), et que, jusque là, s'il faut en croire le biographe, il s'était adonné plus à la « philosophie » (p. 18 de la Vie) monastique, c'est-à-dire à l'ascèse, qu'aux études philosophiques; 2° parce que la « théoria » dont parle sa Vie (p. 34), ce n'est pas le moins du monde une « wissenschaftliche Untersuchung », selon la traduction de Raabe, mais la vie d'oraison et de contemplation qui n'a de commun que le nom avec les recherches intellectuelles d'un Aristote ou d'un Proclus. La page même ou cela est dit démontrerait à elle seule combien Pierre est loin de toute curiosité d'études: « Une fois donc que notre commun Père eut été jugé digne du saint habit, à une époque où il avait déjà passé l'âge de vingt ans avec son compagnon de labeur Jean, il demeurait dans la quiétude (ἡσυχία) en pratiquant une conduite digne de l'habit qu'il portait »: austérité et ascèse intense, faim et soif, chameunie, veilles, bref tous les travaux de la praxis monacale; et cela à telles enseignes « qu'il réduisit à une peau sèche et à des os sa grande force et beauté de corps, au point que de bonne heure il fut voûté, courbé qu'il était par l'excès des restrictions et l'intensité de l'ascèse »... S'il cherchait à rivaliser avec quelqu'un, ce ne fut assurément pas avec les intellectuels de son temps, tel que son contemporain Proclus, mais, comme tous les ascètes, avec saint Jean Baptiste, « l'initiateur et le maître d'un genre de vie si évangélique ». Il a été en relation avec des gens cultivés, tels que l'impératrice Eudocie, et les autres qu'énumère M. Honigmann (p. 41): cela n'a rien de surprenant pour un homme de naissance princière. Mais il n'a certainement pas pris auprès d'eux des leçon de philosophie néoplatonicienne.

Sauf peut-être auprès de son voisin et ami Isaïe l'Ascète ? Qui était, « selon sa biographie, un penseur philosophique d'une telle sagacité qu'Enée de Gaza le consultait souvent sur le sens exact de certains passages de Platon, Aristote et Plotin » (p. 42). Mais le document allégué continue: « bien qu'Isaïe ne fût pas versé dans les doctrines profanes ». Nous connaissons la sagesse d'Isaïe l'ascète, par un livre que M. Honigmann ne cite malheureusement pas, les « vingt-neuf discours de notre Père l'Abbé Isaïe », publiés par le moine Jordanite Augoustinos, Jérusalem 1911. Cette sagesse est toute monastique, et expressément hostile à l'intellectualisme: « Aimer à s'occuper de questions scripturaires, cela engendre aversion et dispute; pleurer sur ses péchés apporte la paix. C'est un péché pour un moine assis dans sa cellule (c'est à dire: hésychaste)

que de laisser là ses péchés pour fureter curieusement dans l'Écriture. Quiconque s'adonne à des questions comme celle-ci: Comment dit l'Écriture ? Comme ceci ou comme cela ? avant d'avoir la maîtrise de soi-même, a le coeur dissipé et se trouve dans une grande servitude (NB. l'état d'âme le plus lamentable que connaissent les ascètes)... Quiconque cherche une similitude au sujet de Dieu, blasphème Dieu; quiconque cherche à l'honorer, aime la pureté, par crainte de Dieu. Qui observe les paroles de Dieu celui-là connaît Dieu, et les met en pratique comme un devoir. Ne cherche pas les choses sublimes etc... » (Logos VI, p. 42). Assurément Isaïe fut un homme fort intelligent; mais il le démontra plus par la délicatesse de sa psychologie que par la sublimité de ses spéculations Quant aux problèmes qui agitaient ses contemporains, il n'y va pas de main morte: « Ne vous laissez pas prendre à scruter les affaires du temps présent, pour ne pas devenir pareils à des chaises percées (σελάρια) où chacun vient se débarrasser de ce qu'il a dans le ventre – et c'est une grande puanteur –; mais soyez plutôt un autel de Dieu en toute pureté; et faites que le prêtre intérieur mette toujours de l'encens, matin et soir, pour que l'autel ne reste jamais sans encens; faites vous toujours violence devant Dieu, en toute supplication, afin qu'il vous accorde simplicité et candeur, et vous enlève ce qui s'y oppose: l'habileté, la démoniaque sagesse (sophia), la curiosité, l'amour-propre... » (Logos V, nº 3, p. 36 sv.).

Si un ami de cet Isaïe, j'entends un moine ou hésychaste, s'est adonné à des spéculations telles que celles du ps.-Denys, on comprendrait qu'il se fût caché pour le faire. Si ce cachotier avait été Pierre d'Ibérie, il faudrait dire qu'il aurait menti à son amitié, et que son biographe a menti en le dépeignant sous des traits où Isaïe se serait reconnu et aurait reconnu l'hésychaste selon son cœur. Pour tout dire, je crois qu'il faut renoncer à chercher l'auteur des Areopagitica parmi les *moines* du cinquième siècle; ou alors il faut en trouver un qui soit notoirement infidèle à l'idéal représenté par saint Antoine qui est seulement θεοδίδακτος (Vita Antonii nº 72-80, en particulier nº 68) et par saint Arsène qui échangerait volontiers toute son érudition gréco-latine contre l'« alphabet » de ses rustiques confrères coptes (Apophth. PP. Arsène, nº 6). Trouver un émule d'Evagre le Pontique, mais qui aurait réussi à dérober aux regards de ses confrères et de ses Pères spirituels une activité philosophique incompatible avec sa profession d'hésychaste. Je sais bien qu'il y a eu plus tard saint Maxime le Con-

fesseur: celui-là ne s'est pas caché pour philosopher; mais il s'en est excusé plus d'une fois. Beaucoup plus tard il y a eu les hésychastes palamites: mais ceux-là mêmes n'ont fait de la théologie spéculative que pour défendre contre des attaques estimées injustes la quiétude de leurs pratiques monacales. Et jusqu'à nos jours le moine oriental répugne à la « science simple », parce qu'elle ne sert de rien, si ce n'est à empêcher la « gnose véritable » qui s'acquiert par l'ascèse. Toute la vie de Pierre l'Ibérien atteste qu'il a partagé ces idées, et d'une conviction profonde.

Il est vrai qu'il n'a pas toujours mené la vie d'hésychaste. Il semble même qu'il n'en eût pas le tempérament. Sa fugue de jeune homme, de Byzance à Jérusalem, à travers l'Asie Mineure, son désir de rivaliser avec le grand hospitalier saint Pasarion (p. 35), son activité de bâtisseur, ses fréquents changements de résidence, son zèle pour la défense des églises monophysites, ne témoignent pas d'une inclination naturelle très notable pour la réclusion et l'hésychia. S'il s'y est cependant adonné dans les intervalles de ses autres entreprises, l'esprit du temps, en particulier dans cette Palestine qui fut plus monastique que l'Egypte elle-même, la prédication directe de Mélanie et de Gérontios le portèrent plus que son naturel à s'en croire la vocation. Il faillit d'ailleurs en mourir, comme en est mort son « syncelle » Jean (p. 35). En sorte que ni sa profession d'hésychaste, ni les événements qui l'en firent sortir souvent, ne furent favorables à la composition d'ouvrages qui, fond et forme, ont dû demander à leur auteur de longs loisirs de préparation, d'élaboration, de rédaction.

Cependant «il y a même un texte qui semble faire allusion à l'existence d'ouvrages de sa plume. Zacharie le Rhéteur raconte qu'un certain rhéteur Jean d'Alexandrie aurait publié ses livres tantôt sous le nom de l'évêque Théodose de Jérusalem, tantôt sous celui de Pierre l'Ibérien, "afin que les croyants (monophysites) trompés par cette supercherie les acceptassent" » (p. 42). C'est là une aventure arrivé à beaucoup d'autres qui n'ont jamais rien écrit pour la publicité: saint Antoine le Grand, saint Arsène le Grand, saint Macaire le Grand (notons ces épithètes: Pierre l'Ibérien aussi est dit le Grand), saint Jean le Voyant de Lycopolis etc., sans oublier Denys l'Aréopagite ! « On se demande, continue M. Honigmann, si un imposteur aussi raffiné aurait choisi, pour ses écrits pseudépigraphes, les noms de ces deux personnages, s'ils n'étaient déjà connus comme auteurs d'autres ouvrages » (p. 43).

Mais comment cette phrase s'accorde-t-elle avec cette autre (p. 41): « ...l'identification du ps.-Denys avec n'importe quel écrivain connu semble exclue pour la simple raison qu'on aurait dû le reconnaître comme auteur des Areopagitica à son style extraordinaire et caractéristique ». Sans doute faut-il croire, que Pierre l'Ibérien, dans ses ouvrages que nous n'avons pas et dont nul ne parle, usait d'un style ordinaire et peu caractéristique qui permît à Jean d'Alexandrie de le pasticher, tandis que dans ses ouvrages que nous avons (les Areopagitica, par hypothèse) il est inimitable?

« Le couvent de Pierre l'Ibérien, nous l'avons dit, était situé entre la ville de Gaza et son port de Maïouma. Or, Gaza, à cette époque, était l'un des foyers de la haute culture hellénique, une " πόλις φιλόμουσος ". On y " atticisait " au point que les Athéniens eux-mêmes y venaient apprendre la langue de Platon! » (p. 42). Sur ce sujet nous pourrions ajouter plus d'une observation à celles que nous avons déjà faites. Une seule suffira: comment cela encore s'accorde-t-il avec ce que nous lisons à la page suivante: « Quant au style de l'auteur des écrits aréopagitiques, on a fait souvent remarquer qu'il est en général obscur et difficile à comprendre. On y trouve beaucoup de néologismes, des mots formés d'une manière insolite et qui semblent parfois être incompatibles avec le génie de la langue grecque... Ne peut-on pas expliquer ces particularités du langage ps.-dionysien par l'hypothèse que l'auteur était vraiment un étranger?... ». Page 41 on nous avait dit: « Pierre l'Ibérien et Jean l'Eunuque, pour écrire en attique leurs ouvrages mystiques, n'avaient donc guère à se déplacer... ». Et puis, non, Pierre n'était pas tellement étranger pour la langue, puisqu'il avait vécu à la cour de Constantinople depuis l'âge de douze ans, et que « l'empereur et Eudocie, appréciant son excellent caractère, prirent soin de son éducation » (p. 11). Le cas de très nombreux écrivains anciens et modernes démontre qu'à l'âge de douze ans, et souvent même après, on peut encore apprendre à écrire très convenablement en une langue qu'on n'a pas apprise de sa nourrice. Et finalement la langue, le vocabulaire, le style du ps.-Denys sont compliqués de parti pris, pour se donner des airs archaïques et solennels: du moins est-ce l'impression qu'ils produisent sur beaucoup de lecteurs.

Le sixième excursus examine si l'auteur des ps.-Areopagitica était un faussaire. M. Honigmann trouve de bonnes raisons pour mitiger la dureté du verdict. Nous sommes prêts à souscrire à sa

conclusion charitable, le jour où ses arguments s'appuieront sur la base solide qui leur manque encore: la certitude au sujet de la personnalité de cet auteur.

Septième excursus: « Caractère de Pierre l'Ibérien: son goût du mystère et du silence ». Pierre est un hésychaste, plus que par goût, par vocation et par devoir. Il n'a pourtant pas réussi autant que la plupart de ses collègues pendant tous les siècles que dura cette profession (et elle dure encore) à pratiquer l'antique λάθε βιώσας. Tout au contraire a-t-il dû partager le triste sort de cette minorité de ses confrères, qui, pour employer la formule de Zacharie le Rhéteur: « cum ita celari vellent, valde celebres facti sunt » (cité par E. H. p. 50). Toute l'hagiographie monastique répète cette formule avec des variantes sans importance, et l'illustre ou pense l'illustrer par la vie de ses héros. Une même aventure se reproduit presque infailliblement: le saint cherche à se cacher, on le découvre, les disciples affluent, il s'enfuit, et cela recommence. Dans cette phalange où l'on se dispute le championnat de la « fuite des hommes », selon la devise dictée à saint Arsène par une voix d'en-haut, Pierre l'Ibérien est loin de tenir la première place. Comme à pas mal d'autres on lui a fait violence pour l'ordonner prêtre et pour le sacrer évêque (Vie p. 51 et 54): lieu commun de l'hagiographie orientale. S'il avait absolument voulu, il aurait pu s'essayer et peut-être réussir à faire comme ce Jean l'Hésychaste qui fut à moitié son contemporain dans cette même Palestine et qui fit oublier sa qualité d'évêque pour vivre comme un moine quelconque dans la laure de saint Sabas. Et combien d'autres pourrait-on citer qui poussèrent l'amour du silence et du mystère plus outre que le prince géorgien devenu évêque de Maïouma ? Mais on n'en cite aucun qui ait essayé de cacher à ses contemporains une œuvre littéraire qu'il eût pensé pouvoir ou devoir écrire. Les anonymes existent à peine; les pseudépigraphes pullulent. Et très généralement le recours à ce procédé a pour motif le désir de procurer à un ouvrage une plus grande estime de la part du public. Les Areopagitica ne font sans doute pas exception à cette loi. En tout cas, l'amour du silence et du disparaître n'a pas été chez Pierre l'Ibérien plus notable que chez un Grégoire de Nazianze, un Evagre du Pont, un Maxime le Confesseur, un saint Nil etc., qui ont signé leurs livres, parce qu'ils les estimaient utiles à la cause de l'orthodoxie ou du monachisme. Si les Areopagitica ont été tenus sous le boisseau pendant une trentaine d'années par

leur auteur, est-il vraisemblable que cet auteur soit un des deux hommes que M. Honigmann désigne comme les plus grands et presque les seuls sauveurs de l'orthodoxie monophysite ? Surtout si nous considérons que l'autre est cet écrivain si fécond, Philoxène de Mabboug ? Il faudrait alors admettre que Pierre n'avait guère le sentiment de sa tâche doctrinale, puisqu'il aurait consacré son temps à des ouvrages de longue haleine qu'il jugeait lui-même sans utilité pour la cause qu'il servait de toute son âme ?

Jusqu'à nouvelles preuves, Pierre l'Ibérien n'est pas le pseudo-Denys. Mais le pseudo-Denys se dissimule dans ce milieu où M. Honigmann le cherche. Souhaitons-lui de le trouver en élargissant un peu son horizon, jusqu'à y comprendre des hommes tels que Serge de Rešaina: qui n'est pas un moine (1) mais qui est un homme d'église; qui sait très bien le grec pour avoir fait des études régulières à Alexandrie; qui sait aussi parfaitement le syriaque, au point que son nom se rencontre seulement chez les historiens de cette littérature; qui a, paraît-il, dans ses ouvrages philosophiques un style semblable à celui du pseudo-Denys; qui ne jouit pas d'une réputation d'intégrité sans tâche; qui a *traduit* Denys, peut-être comme Etienne Bar-Ṣudaili a « traduit » le *Livre de saint Hiérothée* (2). En tout cas cette piste mériterait l'attention de savants tels que M. Ernest Honigmann.

Le huitième excursus traite des « Sources de la biographie de Pierre l'Ibérien », et revendique contre le P. Paul Peeters la valeur historique de la biographie écrite par Jean Rufus. En fait les arguments du P. Peeters ne sont pas tels qu'ils ébranlent sûrement par la base la thèse de M. Honigmann. C'est pourquoi nous l'avons suivi dans sa démonstration. Il convient seulement, une fois acceptée l'historicité de la Vie, de rester logique avec cette prémisse, et de ne pas pratiquer un éclectisme inspiré par la cause que l'on entreprend de plaider. M. Honigmann, nous l'avons dit, se garde en général efficacement contre cette tentation.

Rome, le 28 mai 1953. Ir. HAUSHERR S. J.

(1) A. BAUMSTARK *Lucubrationes Syro-Graecae*, p. 372 sv. ne réussit pas à prouver le contraire.

(2) A la fin de sa préface à sa traduction de Denys (Cfr. P. SHERWOOD, *Sergius of Reshaina*, in *Sacris Erudiri* IV, 1952, p. 180) Serge dit qu'il a été aidé dans son travail par son *frère* Etienne. Il n'est pas sûr à priori qu'il s'agisse là d'un frère selon la nature. Nous apprenons encore (SHERWOOD, p. 182) que Serge, dans sa version syriaque, « obscured the meaning by the use of unusual and difficult compounds ».

Possevino's Last Statement on Polish-Russian Relations (*)

I.

The unusual personality of the famous Jesuit diplomat Antonio Possevino and his amazing activities in various lands have attracted the attention of so many historians (1) that it seems difficult to contribute anything new to the knowledge of his ideas. In particular his role in Polish-Russian relations and all connected issues has been exhaustively studied long ago in the well-known books of P. Pierling, while Possevino's own volume on *Moscovia*, first published in 1586, was considered a final summary of the conclusions he had reached after his spectacular missions to Eastern Europe. His limited part in the troubles of the Polish interregnum of the following year could rightly appear as a minor incident, but even so has been discussed several times with reference to all documents which have been preserved, including Possevino's consultation by a Polish prelate on the best candidate to the vacant throne.

The brief letter which he received in that matter from Stanislaus Gomoliński, then Provost of Poznań and Scholastic of Płock, was discovered in the Vatican Archives more than one hundred years ago by the Russian scholar A. J. Turgenev and published as early as 1842 (2). But the copy of Possevino's answer, which

(*) The present study is based upon the research work which I did as a Fulbright scholar in Italy (1952-53), in preparation of a book on the origins and background of the Union of Brest.

(1) See his latest biography (with bibliography) by J. LEDIT in *Dictionnaire de théologie catholique*, XII-2, Paris 1935, col. 2647-2657, where on col. 2649 the phase of his life which is discussed in the present article, is briefly touched on.

(2) A. J., TURGENEV, *Historica Russiae Monumenta*, II, Petropoli 1842, n. 12, pp. 10-11; the editor quoted *Nunz. Pol.* vol. 24, p. 54, which is now vol. 25, f. 82.

was filed in another volume of the papers of the Polish Nunciature, obviously escaped Turgenev's attention, and it was only about fifty years later that Pierling's painstaking investigations disclosed its existence. The very short summary, however, which was given in Pierling's narrative (1), produced the impression that the answer was hardly longer than the question had been, and therefore of little interest. It simply seemed to confirm that the Jesuit, in natural agreement with the basic approach of the Vatican, considered an Orthodox ruler unacceptable for Catholic Poland, and that after his own experience with Ivan the Terrible he was aware of the danger of Muscovite tyranny.

After Pierling, one more scholar read Possevino's answer but he, too, recorded only a brief and even more insignificant summary. In that second case, that of E. Šmurlo, such a treatment was particularly surprising. For the Russian historian who analyzed in detail the whole material of all sixteenth century volumes of the Polish Nunciature and, strange enough, included it in his work on Russian-Italian relations, published on that occasion numerous documents which hardly had anything to do with Russia. He admitted that in the given volume Possevino's letter came nearest to the Russian field, but merely called it "an appraisal of the Russian Tsar, the Orthodox clergy, and the relations between Poland and Moscow" (2), without indicating what that appraisal was.

It is almost equally surprising that the German scholar J. Schweizer, who in connection with his preparatory work for the publication of the reports of the nuncios to Germany wrote a special article on Possevino's attitude regarding the Polish succession in 1587 (3), carefully studied and published in full another letter of the Jesuit which he found in the same volume of the Vatican Archives, but did not even mention the letter to Gomoliński, although it would have helped him to clarify the whole issue.

Under such conditions it certainly is worth while to reveal at last that Possevino's answer to Gomoliński was much more than

(1) *La Russie et le Saint-Siège*, II, Paris 1897, pp. 321-322, reprinted without change from the same author's earlier work *Papes et Tsars 1547-1597*, Paris 1890, p. 436.

(2) E. Šmurlo, *Rossija i Italija*, I/2, Petersburg 1911, p. 158.

(3) J. Schweizer, *Antonio Possevino und die polnische Sukzessionsfrage im Jahre 1587*, in *Römische Quartalschrift*, vol. 23 (1909), pp. 173-198.

one of his countless letters. Taking the consultation very seriously, he wrote in reply a whole memorandum of almost five pages *in folio*, practically another "commentary" in addition to those which he had written on the same problems in 1581 and published quite recently, in 1586 (1). Reflecting what really were the author's final views in these matters, that elaborate statement well deserved a long delayed publication. But before studying its content in detail, it must be explained how a contemporary copy of it found its way into the papers of the papal nuncio to Poland and what place it occupies in the collection.

It has been noted already by Šmurlo that on the back of one of the folios on which the copy of the Jesuit's answer has been written, there is a notice written by Possevino himself which reads as follows: *Litterae P. Possevini ad R. D. Stanislaum Gomolincium Praepositum etc. et Secretarium Regium*, and that an analogous notice on the back of Gomoliński's letter: *Litterae Rdi D. Gomolincii ad P. Possevinum* is also an autograph of the Jesuit (2). The same is true of a similar explanation on the back of Possevino's letter to Archduke Maximilian, the one which Schweizer has found and edited (3); he did not, however, recognize the Jesuit's hand, and since in that case the notice indicated the addressee only, he took pains to prove, correctly but unnecessarily, that the letter was really Possevino's (4). There cannot be any doubt that it was the latter himself who forwarded all three papers (the original of a letter he had received, and the copies of two letters he had written) to Hannibal of Capua, Archbishop of Naples, who then was papal Nuncio in Poland. That one of them, Gomoliński's

(1) *Antonii Possevini S. J. Moscovia. Vilna in Lituania apud Ioannem Velicensem A. D. 1589. Superiorum permissu.* This volume contains, first (f. 1-46): the *De rebus Moscoviticis Commentarius ad Gregorium XIII Pontificem Maximum*, and then (f. 1-25): *Antonii Possevini S. J. Alter Commentarius de rebus Moscoviticis*, which is dated St. Michael's day, 1581.

(2) E. Šmurlo, *op. cit.*, p. 154.

(3) J. Schweizer, *op. cit.*, appendix 5, pp. 187-189. That same letter had already been published by N. Ghezzi in *Vita del P. Antonio Possevino... dal Padre Giov. Dorigny... tradotta nella volgare italiana*, Venezia 1759, second part, pp. 93-96; a copy was forwarded to Archduke Ernest, also a candidate to the Polish throne (*ibidem*, p. 97).

(4) *Ibidem*, pp. 181-182.

letter, has been filed in a different volume of the Nuncio's papers (1), and that the two copies are to be found in different places of the other volume where the binder did not even respect the order of the various folios (2), this is typical of the lack of any systematic arrangement in the more than 400 volumes of the series *Nunziatura di Polonia* (3), which, of course, is hardly different in that respect from other similar series in the Vatican Archives.

Why Possevino wanted that correspondence to be in the hands of the Nuncio, fully aware that sooner or later the whole material would reach the Vatican, is not difficult to explain. His letter to Archduke Maximilian was a message of justification in which he tried to refute the rumors that, contrary to the interests of the Habsburg's, he was making propaganda in Poland (as we would say today) in favor of the election of the Swedish candidate, prince Sigismund, the son of King John III. This has been rightly pointed out by Schweizer who published a little later two letters of the papal nuncio at the imperial court in Prague, which are related to the same matter: one of them forwarded to Maximilian the *libellum* just received from Possevino (4), *i. e.* either the letter itself or some annex, the other one informed Cardinal Montalto, the papal Secretary of State, that Possevino had sent his *giusti-*

(1) *Nunziatura di Polonia*, vol. 25, where that letter of Gomoliński, of April 24, 1587, is placed between letters sent to the nuncio by L. C. Sfondrato, of March 18, 1590, and the Duke of Ołyka (M. Chr. Radziwiłł), of April 1, 1588.

(2) The letter to Archduke Maximilian, of April 12, 1587, is on f. 266 and 273 of *Nunz. Pol.* vol. 27, with the address on f. 273v, while the letter to Gomoliński, of May 5, 1587, is written on f. 233, 238, and 234 of that same volume. SCHWEIZER and PIERLING are quoting the old pagination: 159 and 140, respectively.

(3) This series has been first described by Br. DEMBIŃSKI, *Sprawozdanie z poszukiwań w archiwach i bibliotehach rzymskich*, in *Scriptores rerum Polonicarum*, XII, Kraków 1888, pp. 61-72. An excellent catalogue of the series has been published by P. SAVIO, *De actis Nuntiaturae Poloniae quae partem Archivi Secretariatus Status constituunt*, in *Studia theologiczne*, XIII, Vaticani 1947; see the description of volumes 25 and 27 on p. 12.

(4) *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, II *Die Nuntiatur am Kaiserhofe*, 2. *Antonio Puteo in Prag 1587-1589*, Paderborn 1912, nr. 281; Puteo to Archduke Maximilian, June 5, 1587 (see also note 1).

ficatione to the Archduke (¹). Schweizer remained, however, doubtful whether the Jesuit's arguments corresponded to the truth (²), and it is indeed only after reading also his reply to Gomoliński that one is fully convinced of his absolute loyalty to the instructions received from Rome. It is well known (³) that these instructions forbade all Jesuits to take sides in the matter of the Polish election, in which the Vatican, formally remaining neutral, decided to support one of the Austrian candidates, while Possevino was supposed to prefer the Wasa. The nuncio to Poland was particularly devoted to the Austrian cause (⁴), and therefore it was he whom Possevino particularly wanted to convince, supplying him with the whole material.

There was indeed in the very introduction to the memorandum prepared for Gomoliński a fully convincing proof of how strictly Possevino followed his orders. Unfortunately his whole effort to justify his attitude came too late. At the request of the imperial court which also on earlier occasions had considered Possevino not sympathetic enough to the House of Austria and too close to its Polish opponents (⁵), Pope Sixtus V had already decided to

(¹) *Ibidem*, nr. 17; Puteo to Montalto, June 19, 1587 (see note 4 on p. 28).

(²) *Römische Quartalschrift*, vol. 23 (1909), p. 182. Equally doubtful is L. KARTTUNEN, *Antonio Possevino — un diplomate pontifical au XVIᵉ siècle*, Lausanne 1908, p. 225-226.

(³) See, for instance, the monumental history of the Jesuits in Poland by St. Załęski, *Jezuici w Polsce*, I/1, Lwów 1900, pp. 358-359, where the author, mentioning the correspondence between Possevino and Gomoliński, follows PIERLING and wrongly supposes that Possevino was already in Padua, when he received Gomoliński's letter. How strictly the Jesuits observed full neutrality, is evidenced in their contemporary correspondence; see in the Roman Archives of the Society of Jesus: *Epistolae Germaniae*, vol. 167 (1587), ff. 60-61, 168, 236, 313, 363.

(⁴) See the exhaustive monograph of Cz. NANKE, *Z dziejów polityki Kurji rzymskiej wobec Polski 1587-1589*, Lwów 1921.

(⁵) In addition to the information collected by R. REICHENBERGER in *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, II *Die Nuntiatur am Kaiserhof*, 1. *Germanico Malaspina und Filippo Sega*, Paderborn, 1905, p. XX, nr. 36 (p. 63, note 2), and nr. 164 (p. 379, notes 1 and 2), see in the Roman Archives of the Society of Jesus: *Epistolae Germaniae*, vol. 165 (1585-1586), f. 161, where in an undated report to the Austrian Provincial (early in 1585) complaints are quoted « eum (Possevino) plus favere Regi Poloniae

recall him from Poland without being satisfied with his rather isolated stay at Brunsberga (Braunsberg) in the bishopric of Warmia (Ermeland) where Cardinal Hosius had founded the first Jesuit college within the frontiers of Poland. It is true that Possevino himself, anxious to avoid any suspicion, suggested to the Pope and to the Secretary of State on April 11, 1587, to allow him to leave Poland (1). But when he wrote from his college to Archduke Maximilian on the following day, he did not know that Cardinal Montalto's letter requesting him to come right to Italy or to withdraw to a Jesuit college in Germany, was already on its way, dated from Rome on April 6 (2). And the copy of Possevino's letter to Gomoliński, dated from the same place in Warmia on May 5, hardly reached the nuncio to Poland before that order of the Secretary of State: already on May 12 Hannibal of Capua informed Cardinal Montalto that his message had been forwarded to Possevino at once (3). Obeying immediately, Father Antonio left Poland before the election and, because of the suspicions of the Habsburgs, was never permitted to return to that country nor, in general, to Eastern Europe (4) which had been the stage of the most exciting phase of his life.

The story of this recall has been told by all historians of the Polish interregnum and it has also been pointed out that Possevino was not even permitted to accompany Cardinal Aldobrandini, the future Pope Clement VIII, when he was sent to Poland in the following year 1588 as papal legate, to mediate in the conflict with

quam Domui Austriacae, esseque nimium et assiduum in laudibus eius regis recensendis ».

(1) *Vita del P. Ant. Possevino... dal Padre Giov. Dorigny*, first part, note on pp. 348-349.

(2) J. Schweizer, *Antonio Possevino und die polnische Sukzessionsfrage im Jahre 1587, l. c.*, appendix 6 (taken from *Nunz. di Polonia*, vol. 23, f. 39).

(3) E. Šmurlo, *op. cit.*, appendix XI, p. 510.

(4) In a confidential letter to General Aquaviva, sent from Graz on April 22, 1591, Father Barthol. Viller repeated his earlier request « ne bonum P. Anthonium Possevinum huc nec in Poloniam nec in Transylvaniam remittat. Nam cum hic ab Austriacis ferri non potest, totaque illa aversio transeat in nostrum incommodum et perniciem, cum maioribus suspicionibus principes a nobis animum avertent atqne fiat ut extrema patiamur » (*Epistolae Germaniae*, vol. 169, f. 121; to the address on f. 117v the word « soli » is added).

the Habsburgs (1). Father Antonio could only forward to the legate (2), as well as to the Nuncio (3), other memoranda in which he showed his lasting concern with the Polish situation without, however, returning to the problem of the relations with Russia. It is, on the contrary, his discussion of that very problem which constitutes the most interesting part of the earlier memorandum sent to Gomoliński, and it is that detailed statement of Possevino about Russia, which, after being neglected by earlier investigators, now needs a thorough examination.

2.

In Possevino's reply to Gomoliński, the comments on Moscow and the Eastern Church are preceded and followed by a few remarks which show how seriously the writer was embarassed when consulted on the Polish election. He even admits that his first reaction after receiving Gomoliński's request was not to answer at all and rather to keep the complete silence on that matter which he had imposed on himself, in accordance with the orders of his superiors (4). Two reasons, however, made him change his mind. The first one was the urgent insistance of Gomoliński who, regretting not to have met Possevino personally, requested him to send his reply in two copies, addressing one of them to a Jesuit father in Cracow, the other one to the bishop of Cuyavia, Hieronymus Rozdrażewski, a prominent and politically active member of the

(1) Cz. Nanke, *op. cit.*, pp. 67-68

(2) J. Schweizer, *op. cit.*, appendix 7, p. 190 seq., dated Padua, June 4, 1588; see also P. Pierling, *Papes et Tsars*, p. 439.

(3) *Nunziatura di Polonia*, vol. 27, f. 253 and 264, dated Venice, May 14, 1588; in the conclusion of this autographed letter Possevino requests the nuncio to read « alcune delle cose mie pertinente alla salute di codesto regno (Poland), così havesse potuto leggere i commentarii et modi tenuti in Suetia et in Transilvania ». In writing this, he was perhaps thinking, among other things, also of his memorandum prepared for Gomoliński.

(4) The Polish Provincial Campano wrote to General Aquaviva from Wilno, March 6, 1587: « Iam P. Antonius rediit ad suam scholasticam» and on April 22 he added: « Pater Possevinus quiescit Brunspergae, quo se statim recepit, diffugiens publica ista negotia » (*Epistolae Germaniae*, vol. 167, f. 98v, 168).

Polish hierarchy [1] at whose residence Gomoliński's own letter had been written. We do not know whether Possevino followed that suggestion, anxious as he was to avoid any publicity: he even asked, at the end of his reply, for great care in the case of any further correspondence in order to avoid any possible delay in the delivery or the falling of such a letter "in alien hands" and its misuse by dangerous opponents of the Catholic faith. If under such conditions he still decided to answer, it was mainly for another reason: he realized indeed that the question he had been asked, though apparently political, had also a religious aspect, and it was precisely on that *causa fidei* that he insisted in his following remarks.

May be that in addition to these two reasons given to Gomoliński, Possevino had a third one for breaking his silence. It could seem to him that by sending a copy of his answer to the nuncio, he could vindicate even better his whole attitude which was so respectful of the desires of the Holy See and of the Jesuit Order. Such an interpretation is suggested by the next sentence of Possevino's letter. Though Gomoliński, considering him a well-qualified expert on both Swedish [3] and Russian problems, had asked for his judgement about either candidate: the son of the King of Sweden and the prince of Moscow, Possevino did not even mention the first one whom he had met during his mission to Sweden and who was indeed his own favorite candidate. Without saying a single word in his favor, he simply made it clear that he did not want to express any preference for one Catholic candidate rather than for another. That other one was, of course, one of the Austrian archdukes, and while Gomoliński had made no reference to that third possibility, asking only about the two candidates who, as he said, were most seriously considered, Possevino himself recalled the equally serious Austrian candidature. In strict conformity with the official attitude of the Church, he refused to take sides in a rivalry between Catholic princes.

After doing so and before expressing at the end of his memorandum, exactly as he had done it in his earlier letter to Archduke

(1) There are many letters of Rozdrażewski in the Vatican Archives, most of them still unpublished and deserving a careful study.

(2) On Possevino's missions to Sweden in 1577-1580, see L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. 9, Freiburg 1928, pp. 691-698.

Maximilian, the pious hope that God himself would lead as soon as possible the whole big issue to the best end, Possevino felt free to give to Gomoliński a detailed and unequivocal appraisal of the third candidate, Feodor of Muscovy. Since he had made it clear that, in his opinion, God had to be asked for a king, who would promote the Catholic religion by the example of his own life, by his courage and piety as well as his authority, it was easy to anticipate that he would sound a warning against the election of the only non-Catholic who had any chances at all. He warned first of all against any immature decision which would be taken without the most careful consideration. Such a warning seemed necessary not only in view of the alternative submitted by Gomoliński, but also because Possevino, as he indicated, knew very well that an embassy had been sent from Moscow to the senators of the Commonwealth, recommending Feodor's choice (1).

In order to counteract the propaganda in favor of that schismatic candidate, Possevino insisted upon the principle that to call anybody who was not a pious Catholic to the throne of Poland would have the most disastrous consequences for the Commonwealth and for Christendom in general. Turning then to the specific case of Feodor, he first discussed his personal qualifications. He recalled that when he had been in Moscow as papal legate with letters of Gregory XIII recommending him also to the sons of Ivan the Terrible, the latter had never permitted him to address or even to see Feodor, while he was allowed to meet several times Ivan's elder son, the one who (as described in Possevino's *Moscovia*) was later killed by his father. He had, however, heard on the occasion of his mission to Moscow from well informed persons, that the younger son Feodor who became the successor of Ivan the Terrible, was " not always conscious of himself ", a fact which could be confirmed by the Polish-Lithuanian diplomats who were negotiating with the Muscovites and among whom Possevino quoted Michael Haraburda and Leo Sapieha. Gomoliński must have known, of course, that the former had participated in the peace negotiations of 1581 when Possevino acted as papal

(1) The source material regarding that embassy has been summarized by I. I. BANTYŠ KAMENSKIJ, *Perepiska meždu Rossieju i Polšeju v gosudarstvovanie carja Fedora Ioannoviča*, in *Čtenija v imp. obščestve istorii*, 1861, v. 1, pp. 13-22.

mediator, and had been in Moscow on several diplomatic missions before and after that date, the last time as recently as in 1586 (1). It was equally well known that Sapieha, the most prominent statesman, Vice-Chancellor and soon Grand-Chancellor of Lithuania, had already in that early phase of his brilliant career an equally valuable experience in that matter, since he had been sent to Moscow in 1584, after Ivan's death and Feodor's succession (2). It is true that Possevino himself had received in 1586 a rather favorable report about Feodor's intelligence and piety (3), but this information proved correct only as to the second point, while it soon became apparent and well known even abroad that Moscow's new ruler, who fortunately had not inherited his father's inhuman cruelty, did not possess his unquestionable intelligence either (4). Therefore Possevino was quite correct when saying in his letter that, taking advantage of Feodor's feeble mind, others were exercizing the real power in his name and governing Moscow according to their own, not to his opinion. The serious controversies which openly broke out in Moscow during that same year of 1587 (5) fully confirmed Possevino's judgement, and though one

(1) See, for instance, St. Zalęski, *Wojenne plany Stefana Batorego 1583-1586*, in *Przegląd powszechny*, vol. 3 (1884), p. 34; S. F. PLATONOV, *Boris Godunov*, Praga 1924, p. 79. On Haraburda and his family see also A. BONIECKI, *Herbarz polski*, vol. 7, p. 240.

(2) That mission of Sapieha (whose full biographical data are given in *Sapiehowie*, vol. 1, Petersburg 1890, pp. 144-182) has been studied in a special monograph by K. TYSZKOWSKI, *Poselstwo Lwa Sapiehy do Moskwy w r. 1584*, in *Przewodnik naukowy i literacki*, 1920; Sapieha's report on Fedor, written on that occasion, is published in *Scriptores rerum Polonicarum*, vol. 8 (1885), p. 174. See also PLATONOV, *op. cit.*, p. 45.

(3) « Moscum non esse stultum, sed virum prudentem et pium » says a letter sent to Possevino from Wilno on June 8, 1586, (*Nunziatura di Polonia, Additamentum* 2, part 1, f. 125v), which for many other reasons requires a careful study.

(4) This is frequently pointed out in contemporary reports. On August 3, 1583, news from the Imperial court was received in Venice saying another Grand Prince would be elected in Moscow, but « ne specificamo se per morte o per inhabilità dell'ultimo, che era mente capto » (Vatican Archives, *Nunz. di Venezia*, vol. 10, f. 394v). See the most recent characteristics of Feodor by M. K. MEDLIN, *Moscow and East Rome*, Genève 1952, p. 118 and bibliography in n. 2.

(5) S. F. PLATONOV, *Očerki po istorii smuty v moskovskom gosudarstve XVI-XVII vv.*, second ed., Petersburg 1901, p. 155; the sources are quoted in note 46, p. 452.

of the boyars, Boris Godunov, emerged as the only real master of the country, the Jesuit's anticipation that eventually there would be not one but several rulers was to come true less than twenty years later, in the " time of troubles " which had their origin in the situation Ivan the Terrible had left behind. Hence it was not without good reason that Possevino expressed the fear that Poland, too, might have several masters at the same time, if the Muscovite candidate should be elected.

These were alarming prospects for the future, but the next argument which Father Antonio used as a warning was related, on the contrary, to the immediate consequences of such an election. It must be admitted that coming from the former papal emissary, that argument seems rather unexpected and surprising. For he strongly insisted upon the danger which would threaten Poland from the Ottoman Empire, if the Commonwealth should be united with Moscow. He clearly implied that Feodor's election by the Poles could provoke a preventive war launched by the Sultan who might be afraid to see Moscow's increased power approach not only Hungary but also the Balkan countries where the Greek Orthodox population would be more inclined to join a neighbor of their own faith than any Catholic ruler. Here again Possevino was not at all wrong. That there were already then southern Slavs, including even Catholics, who were looking towards Moscow for liberation from the Turks, was soon to be evidenced by the Croat priest Alexander Komulović (1). And in 1587, just as on earlier occasions, Moscow's ruler was obviously not among those candidates to the Polish throne whom the Ottoman Empire favored (2). Furthermore, the majority of the Poles was so anxious to avoid a war with the Turks, amidst all the other dangers which the Commonwealth had to face, that this very point of Possevino's developments could be particularly convincing.

But, on the other hand, it always was one of the main objectives of the Holy See to promote an anti-Ottoman league as comprehensive as possible and in particular to persuade the Poles that they, too, ought to join such a league in the interest of Christ-

(1) We shall return to his role at the very end of this article.

(2) On the Turkish attitude towards the Polish election of 1587 see J. Sas, *Stosunki polsko-tureckie w pierwszych latach panowania Zygmunta III*, in *Przegląd powszechny*, vol. 55 (1897), pp. 111-117.

endom and in their own. And since even schismatic Moscow used to be considered a highly desirable member of the proposed action against Christendom's common enemy, the hope of achieving a cooperation against the Turks by the reconciled powers of Poland and Moscow had been the main motive of Possevino's own mission to Moscow during the pontificate of Gregory XIII. Finally he himself had quite recently recommended to Sixtus V the bold project of Stephen Báthory to fight the Turks with the joined forces of both Slavic powers after bringing Moscow under the control of the King of Poland (1).

There was, however, one momentous difference between the situation of 1587 and that of 1586. Báthory was dead and after the disappearance of that King whom Possevino so greatly admired and who had gained the full confidence of the Holy See, there was no longer in Eastern Europe any leader to organize in that part of the continent the great military enterprise which would second the efforts of the Habsburgs in the Danubian region and create a link with Turkey's Asiatic opponents in the Caucasus and even in far away Persia (2). Of course, in spite of the disappointing shock which Báthory's death had been to Sixtus V (3), the Vatican did not give up the hope that in the future a similar plan would succeed, and this was precisely the reason why papal diplomacy secretly supported the election to the vacant Polish throne of one of the Austrian archdukes who seemed most likely to favor the anti-Ottoman league (4). Possevino was less convinced that such an election would lead to the expected result and, in any case, he felt absolutely certain that Feodor could not possibly

(1) P. Pierling, *La Russie et le Saint Siège*, II, pp. 287-314.

(2) The outstanding, exhaustive work on Báthory's projects by L. Boratyński, *Stefan Batory i plan ligi przeciw Turkom 1576-1584*, Kraków 1903, stops unfortunately in 1584, so that for the remaining two years it must be supplemented by St. Zaleski's article, as quoted above p. 270, n. 1.

(3) Among his various statements in that respect, which have been frequently quoted, the most important and eloquent was his speech in the secret Consistory of January 7, 1587 (Vatican Library, *Barb. lat.* 2886, f. 225v; also in *Barb. lat.* 2871, f. 530).

(4) See H. Biaudet, *Sixte Quint et la candidature de Sigismond de Suède au trône de Pologne en 1587*, in *Annales de l'Académie des Sciences de Finlande*, vol. B2, Helsinki 1910, where on p. 17 it is pointed out that « le protégé de Possevino » did not seem qualified to undertake that task.

be the military leader whom Poland needed if and when the league shonld materialize. Therefore, he felt free to use as an argument against Feodor's choice the danger that Poland would be drawn into a conflict with the Ottoman Empire without any chance of conducting that difficult struggle successfully. Whether the papal nuncio liked such an approach to the problem, which could only confirm the Poles in their scepticism regarding the league, that is, of course, another matter.

Possevino was, on the contrary, in full agreement with the policy of the Holy See when, in his next point, he stressed that only under a Catholic ruler could Poland achieve religious unity and that, in case of the election of a non-Catholic, Protestants and Orthodox alike would join at least in one common goal: the struggle against the Church. In view of the great progress which the Catholic restoration had made in Poland during the preceding twenty years (1), there was some exaggeration in Possevino's words, but he was right in his warning that the authority of the ecclesiastical members of the Senate, *i. e.* of the Catholic hierarchy, conld easily suffer and that the difficulties which they had had even under Catholic kings, whenever the relations between the Church and the laity had been discussed in the Diets, would seriously increase.

Since in 1587 no other non-Catholic candidate except Feodor had any chances of success, Possevino could concentrate on the dangers which threatened Catholicism from Moscow and refer to his *Moscovia* (2), the book in which he had summarized his own experience in studying that whole region, the mind of its people and the roots of their schism. Pointing out that he had decided to publish that book several years after his legation to Moscow at the request of his friends, he noted that only too quickly — as a matter of fact one year after the first edition — an occasion presented itself on which his publication could be of service by facilitating a carefnl study of the problem by the Poles. Without repeating what they now could read in his book, he added a few words about his even more recent experience in Livonia, the province which, as a result of the treaty he had helped to negotiate, was now

(1) The decisive importance of the victory of Catholicism in Poland for the Catholic revival in Europe as a whole has been well realized and strongly stressed by L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. 9, pp. 4-5.

(2) The full title has been given above, p. 263, n. 1.

firmly under the rule of the Commonwealth. Along with other Jesuits, Possevino had worked there under these new, favorable conditions for the restoration of Catholicism, and his endeavors had been so successful that when he was recalled from Poland his Provincial regretted not to be able to use him again in Livonia (1). But now he had at least an opportunity to testify how that land and all his Catholic inhabitants: Poles, Baltic peoples, and Germans alike, had suffered in religious matters during the earlier years of Muscovite invasion and partial occupation. What he said about the destruction of the Churches in the raided cities and about the persecution of the clergy was, of course, true not only with regard to the Catholics but also to the Protestants of Livonia. It was, however, only natural that he ended these remarks by wondering how in view of such recent events any Catholic bishop could reconcile it with his religious duties to put the crown of Poland on the head of a schismatic and to ask the Holy See, to whom the Polish Kingdom owed its existence, to confirm such a coronation.

Writing this, Possevino was probably thinking of the Primate of Poland himself, the Archbishop of Gniezno Stanislaus Karnkowski who, as Nuncio Hannibal of Capua reported to Rome a few weeks before (2), had a hesitating attitude in the whole matter and wanted the nuncio to get from the Pope some special powers to settle the problem. But Father Antonio, as well as Hannibal of Capua, also knew that it was chiefly among the dissidents that Feodor's candidature had supporters who tried to influence the others (3). He, therefore, added that even those nobles, who had fallen into heresy, would not profit with impunity from the Muscovite's hostility against the Catholics. And that made him turn to his conclusive argument which was a warning to the Commonwealth as a whole, independently of any religious consideration, that the planned union with Moscow would simply lead to complete subjugation by the eastern neighbor.

(1) See Campano's letter to Aquaviva, of April 22, 1587, quoted above (p. 267, n. 4) where he expressed the desire to send Possevino on another visitation to Livonia. Possevino's *Livoniae Commentarius Gregorio XIII P. M.... scriptus* has been edited in Riga, 1852, by C. E. NAPIERSKY.

(2) On April 24, 1587; see E. ŠMURLO, *Rossija i Italija*, I/2, pp. 510-511.

(3) See *ibidem*, p. 513.

In no time, he said, in the Kingdom of Poland proper, in the Grand Duchy of Lithuania, and in " Russia " (as he used to call, in contradistinction to Muscovy, the Ruthenian provinces of the Commonwealth), there would be a repetition of what the boyars of Muscovy had suffered, who had no longer any personal or property rights. It would be enough for the Muscovites to win over, by promises and bribery, four or five influential magnates in Lithuania and a similar number in Poland, for gradually bringing the whole Commonwealth, including these first supporters themselves, under a yoke of tyranny similar to that which the Sultan had forced upon Greece and the Near East, as well as upon Hungary.

Possevino knew very well that some Poles believed that the election of Feodor would mean an aggrandizement of the Commonwealth through a union in which Muscovy would be added to the Kingdom. But he was convinced that such hopes, which are mentioned in the reports of the papal Nuncio also, were mere illusions. Exactly the opposite would happen: those who had the young Feodor in their hands were decided to add Poland and Lithuania to their own Muscovy. They would at once occupy with their armed forces the places along the border of Livonia and Lithuania, from Dorpat to Polotsk, which they had temporarily taken in the earlier wars, possibly reaching as far as Dünamünde in the interior of Livonia, and than penetrate into the whole Kingdom. In connection with these specific previsions of Possevino, it is interesting to point out, first, that during the election of 1587, the Muscovite ambassadors openly threatened to invade immediately Lithuania or Livonia, if instead of Feodor, or an Austrian archduke, the prince of Sweden should be chosen (1). And the much abler nuncio who succeeded Hannibal of Capua, the keen observer Germanico Malaspina, who repeatedly reported about the danger threatening from Moscow, noted exactly ten years later, when Godunov's power seemed well established, that Moscow's claims

(1) These threats which were made « semi exempto gladio », are mentioned in a very interesting report on the Polish election sent to Provincial Campano by the Spanish Jesuit Antonio Arias, a former friend of King Báthory and professor at the University of Wilno (see St. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, I/z, p. 758), to whom this information was given by Cardinal Radziwiłł (*Epistolae Germaniae*, vol. 167, f. 313v, dated Warsaw, August 25, 1587); see also *ibidem*, f. 302, his report of August 20.

to what they called " White Russia " included all lands a far as " the white water ", an expression which meant the Vistnla, in the very heart of Poland (1).

Possevino himself, speculating about such possibilities of the future, recalled once more his visits to Moscow which had convinced him that anybody who would try to gain these vast lands, would have to establish first of all peace and unity at home, based upon unity of religion. Since in the critical time of the interregnum Poland was unable to achieve such a unity, it was most urgent to find a king who would eliminate the roots of disagreement. And that would not be difficult, if the Catholic bishops, joining their hands, would as soon as possible choose a Catholic ruler. He thus once more excluded Feodor.

" Such — he concluded — is my opinion about the Muscovites". But in order to avoid the impression that he was biased against them, he asserted, before ending his letter, that if he could gain their salvation by shedding his own blood, he would be very glad to do so.

3.

These words were no empty phrase, since they were uttered by a man who only a few years ago had faced the wrath of Ivan the Terrible in a public religious debate (2) and who had carefully studied in his *Moscovia* all possible ways and means for achieving the conversion of that country. Why, then, did Possevino not consider the possibility of such a conversion, when writing his answer to Gomoliński ? That question is the more pertinent, because the Polish partisans of Feodor, at least those of them who were Catholics, were inclined to justify their choice by expressing the hope that the Grand Prince, in order to obtain the Polish crown, would join the Church of Rome. Such was precisely the position of the Primate himself who suggested to the Nuncio that he ought to obtain from the Pope the power to absolve Feodor, if elected,

(1) See his report of April 22, 1597, in the Vatican Archives, *Borgh.* III 91d, f. 191.

(2) His « Colloquia » with Ivan, on February 21 and 23, and March 4, 1582, are described in the third part of *Moscovia*, f. 1-15.

from his previous errors and to receive him into the Catholic Church (1).

It is not difficult to explain why Possevino did not even mention such a possibiliy. He disregarded it, not only because he was hardly interested in a conversion so obviously dictated by political expediency and limited to Feodor's own person, but also because he was convinced, after all his earlier experience, that to expect even such a limited success was nothing but a dangerous illusion. He must have known as well as the Nuncio to whom Cardinal George Radziwiłł was sending simultaneously detailed information from Lithuania, that Feodor himself did not even promise such a personal conversion as price for his election, but only to be " a friend of the Pope " (2). A little later, the ambassadors who came from Moscow to the election Diet, openly admitted that their master would not change his religion, and if he should send to Rome a declaration of obedience, as the Kings of Poland used to do, it would be only on behalf of Poland, and not in his own name nor for Moscow (3). Cardinal Radziwiłł had also warned the Nuncio that those who realized how wrong it was to anticipate Feodor's conversion, were ready to appease their conscience by saying that after all " the Greek faith of the Muscovite did not differ so much from the Catholic ", especially as far as the religious ceremonies were concerned (4). For the Cardinal who in contradistinction to Possevino favored another Catholic candidate, the Austrian, this was one of the main reasons to recommend in any case " the total exclusion of the Muscovite " (5), in full agreement with Father Antonio. Convinced by both of them, the Nuncio refuted even the qualified optimism of another Catholic bishop, that Feodor, if not immediately, would gradually be gained for the Catholic religion (6). Finally, the Grand Prince's well known

(1) He wanted the Nuncio to write to the Pope « a concedermi facoltà qua di poterlo assolvere et riceverlo in gremio di S. Chiesa »; see E. Šmurlo, *op. cit.*, p. 511.

(2) *Ibidem*, p. 514; Radziwiłł's letter of May 15, 1587, was forwarded by the Nuncio to Cardinal Montalto on June 1.

(3) See the Nuncio's report of July 22, 1587; *ibidem*, p. 521.

(4) *Ibidem*, p. 514.

(5) In his letter to the Nuncio of June 16, 1587 (*ibidem*, p. 517-518), which also was forwarded to Rome.

(6) See his report of August 4, 1587 (*ibidem*, p. 524).

devotion to Greek Orthodoxy would be a sufficient reason for justifying Possevino's omission of the whole issue.

There arises, however, a question which is much more difficult to answer. Why did he include in his statement sent to Gomoliński and to the Nuncio, instead of any discussion of the prospects of religious reunion with Moscow, a lengthy paragraph which was a rather severe indictment of the Greek Orthodox hierarchy and clergy, and why was his criticism directed against the " *Vladicae ac Poppi* " not of Moscow but of the Ruthenian provinces of Poland ? In these remarks which are inserted, without any apparent reason, between the arguments which Possevino opposed to any political union with Moscow, he made no reference to any possible religious reunion with even the Ruthenians of the Commonwealth, a task for which he had worked so hard in previous years and which in his *Moscovia* he rightly declared easier than the conversion of the Muscovites (¹). Now, on the contrary, he espressed the fear that these Ruthenian bishops and priests, whom he called violent enemies of the Catholics, would in case of the election of an Orthodox king threaten the authority and even the lives of the Catholic hierarchy.

First of all, the preliminary question must be asked how Possevino justified these obviously exaggerated charges. He started by blaming the Ruthenian bishops for not having remained faithful, even under Polish rule, to the Union of Florence. It was on the condition of observing the decrees of the Council of Florence and of remaining united with the Catholic Church that the Ruthenian hierarchy, as Possevino correctly recalled (²), had

(¹) *Moscovia*, part two (*alter commentarius*, dated Sept. 29, 1581), f. 18ᵛ. This statement has been frequently quoted, but only quite recently, in 1933, a letter of Cardinal Galli to Possevino was published (*Monumenta Poloniae Vaticana*, vol. 5, nr. 216, p. 227) which informed him, on February 17, 1582, that the papal chancery was preparing « i brevi per i vescovi vladici di Russia soggeta al Re, ne la forma soggerita da V. Rtia, et come saranno fatti, s'invieranno ». There is, however, no evidence that they were ever sent. Cf. *ibidem*, vol. 5, nr. 340, p. 359.

(²) This had already been recalled by Nuncio Bolognetti in a report sent to Cardinal Galli on August 24, 1584 (*Monumenta Poloniae Vaticana*, vol. 7, nr. 273, p. 414), where he pointed out that the Ruthenians could not invoke their earlier privileges, since « le concessioni loro fatte sono fondate sopra l'essere essi venuti all'unione del concilio florentino, il qual fonda-

received their privileges from the Kings of Poland, with the approval of the Holy See. It was also true that, even after gradually abandoning the Florentine tradition and relapsing into Greek Orthodoxy under the schismatic Patriarchs of Constantinople, the Ruthenian clergy had continued to invoke the charter of King Ladislaus III ([1]) who in 1443, soon after the Union of Florence and in view of that union, had granted them the same rights as were enjoyed in Poland by the Catholic Church of the Latin rite. Clearly referring to that charter, which Kings Alexander and Sigismund I had confirmed at the Polish Diets of 1504 and 1543 at the requests of bishops who were no longer in union with Rome, Possevino slightly blamed even the Polish authorities for having yielded to such insistence and even, as he said again with obvious exaggeration, to violence. He probably said so under the impression of a recent disappointment with King Stephen Báthory himself who in 1583, contrary to the suggestions of some Catholic bishops and of Nuncio Bolognetti, had refused formally to cancel the charter of 1443, in spite of the "apostasy" of the Ruthenians, because he wanted to avoid trouble ([2]).

Trouble had not been avoided in another matter which Possevino now used as an argument against the Ruthenians: in the matter of the reformed Gregorian calendar which the Orthodox in Poland, as elsewhere, rejected under the influence of Constantinople, and which, in agreement with the King's orders, the Latin Archbishop of Lwów, J. D. Solikowski, had tried to enforce. It was to that prominent member of the Polish hierarchy that Possevino referred Gomoliński in his memorandum, first because it was Solikowski who had found and examined the charter of

---

mento hora manca ». See also a similar statement of the Cardinal himself in his letter to Bolognetti of March 3, 1584 (*ibidem*, nr. 79, p. 113).

([1]) The best edition of that charter, including the confirmations at the Diets of 1504 and 1543, can be found in *Acta Regis Alexandri* I 1501-1506 (ed. F. PAPÉE in *Monumenta medii aevi hist. res gestas Poloniae illustr.*, vol. 19, Kraków 1927), nr. 233, p. 390-393. Copies of that same « privilegium Ruthenorum » frequently appear among the materials which were sent to Rome at the time of the Union of Brest. See, for instance, in the Vatican Archives, *Borgh.* III 63 b-c, f. 314-316, and *Borgh.* III 96 e, f. 117-120v.

([2]) See Bolognetti's report of December 7, 1583 (*Monumenta Poloniae Vaticana*, vol. 6, nr. 394, p. 633).

1443 in the archives of his city (1), and because in connection with the calendar dispute that archbishop himself had so grievously suffered from the Ruthenians that " he had much to tell about them ". This, too, was written under the impression of events which had taken place under Báthory's reign, when Nuncio Bolognetti had written in similar terms about the " *malignità* " of the Ruthenians against Solikowski (2), and when finally a compromise had been negotiated regarding the temporary use of both calendars (3), a compromise to which, as Possevino pointed out, " heretics and politicians " had contributed.

It is only fair to recall in that connection that the Greek Orthodox bishop of Lwów, who on that occasion most violently opposed Solikowski, was that same Gregory Bałaban (4) who on other occasions had rather disgraceful troubles with his own Orthodox peoples, especially with the Brotherhood of Lwów, and who in view of his unbalanced character and obvious lack of consistent religious convictions is generally considered one of the least reputable members of the Ruthenian hierarchy. Unfair, on the contrary, would be any generalization which would consider that hierarchy as a whole a danger to the Commonwealth or to the Latin clergy. Did Possevino really mean to do so ?

In another passage of his letter he seems to go even farther, speaking of the possibility that the Ruthenians of the Kingdom might facilitate, in case of Feodor's election, the penetration of Muscovite forces into the Commonwealth, and do that " *ob speciem religionis* " and because of occasional troubles they had with Poles and Germans. The reference to the latter is easy to understand in view of Possevino's special interest in the situation in Livonia, but it is surprising that even he, familiar as he was with

(1) *Ibidem*, where it is noted once more that the charter « è tutta fondata sopra la concordia sequita fra Greci e Latini nel concilio di Firenze »; therefore, since the Ruthenians are « partiti da tal concordia, verrebbono ad esser caduci da tutti i detti privilegii ».

(2) In his report of August 29, 1584 (*ibidem*, vol. 7, nr. 280, p. 427).

(3) The agreement of February 2, 1585 is published in *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis* (ed. W. MILKOWICZ), vol. 1, Leopolis 1895, nr. 76, where also some other documents regarding that conflict are collected (nr. 71, 72, 73 A, 73 B).

(4) See his latest biography by K. CHODYNICKI in *Polski Slownik biograficzny*, vol. 1, Kraków 1935, p. 249-250 (with full bibliography).

conditions in Eastern Europe, did not seem fully to realize how far apart were the Ruthenians and the Muscovites. He would, of course, not confuse them as did otherwise well-informed people in his native Italy when a few years later two Ruthenian bishops appeared there in order to reunite their nation with the Catholic Church (1); nor would he have needed the comments which a few of these bishops made after that reunion at a meeting with another papal legate sent to Poland, trying to explain the differences which separated them from Moscow in spite of the rite they had in common (2). But it is highly significant that in 1584 King Stefan Báthory, himself of foreign origin, but well familiarized with the problems of the eastern borderlands of the Commonwealth, when discussing with Nuncio Bolognetti and Possevino the possibility of establishing the exiled Patriarch of Constantinople somewhere among the Ruthenians, had to emphasize that Moscow would recognize his rival just to do the opposite of what the Ruthenians would decide. And he felt obliged to add that in any case the Ruthenians, too, would take in that matter a decision contrary to that of Moscow (3).

On that same occasion, the King, though very favorable to the cause of religious reunion, warned against too optimistic expectations in that matter, even if and when a Greek Patriarch would really transfer his residence to any place in the Ruthenian lands. On the contrary, it seems that Possevino shared in these days the optimism of the Nuncio, at least as far as the Ruthenians were concerned. This was in full agreement with one of the most important conclusions of his *Moscovia*, where writing under the impression of his disappointment with Ivan the Terrible, he expressed

(1) In the interesting « avvisi » sent to the Duke of Urbino from Rome, it was said first, on Nov. 15, 1595, that these Ruthenian bishops had arrived « dalle parte di Moscovia », and only three days later the same agent explained that they had come « non di Moscovia come si scrisse, mà dalla Russia bianca, provincia soggetta al Regno di Polonia ». (Vatican Library, *Urbin. lat.* 1603, f. 874v, 879).

(2) See Mucante's diary of Cardinal Caetani's mission to Poland in 1596 (Vatican Library, *Ottobon. lat.* 2623, f. 189v-190; also in various other copies). The Polish summary published in 1822 by J. NIEMCEWICZ, *Zbiór pamiętników*, vol. 2, pp. 175-176, is hardly adequate.

(3) See Bolognetti's report of June 18, 1584 (*Monumenta Poloniae Vaticana*, vol. 7, nr. 206, p. 309).

the regret that the Holy See in its efforts towards religious reunion with the eastern Slavs had not concentrated first on the Ruthenians where the chances were so much better than in Moscow (¹). It is true that even in that statement, written in 1581 and published in 1586, Possevino, overrating the connection between Ruthenians and Muscovites, considered the reunion of the former not so much a decisive objective in itself but rather a stepping stone — a "*validissima macchina*" according to his own expression — on the way to reunion with Moscow also, which remained the ultimate goal. Nevertheless, the disappointment which he later suffered in his hope first to gain at least the Ruthenians, a hope so clearly expressed in these recent years, is one more reason why in his memorandum of 1587 the same Possevino turned to such a pessimistic interpretation not only of any relations with Moscow but also of the religious attitude of the Orthodox Ruthenians of the Commonwealth. Blaming them for having abandoned the Union of Florence, he remained as silent with regard to any possible revival of that union in the Commonwealth as he was with regard to any possible conversion of Feodor.

The importance of explaining that sudden turn goes far beyond the natural interest in correctly understanding Possevino's reply to Gomoliński. The issue is decisive for the whole study of the origin and background of the Union of Brest which was concluded only a few years later. All those who tried to explain why that union was not a full and unqualified success, have pointed out time and again (²) that it had not been sufficiently prepared, since the preliminary discussions among the Ruthenian hierarchy which led to the momentous decisions of 1595 and 1596 did not really start before 1590, and also because so little had been done during that short preparatory period in order to gain, in addition to the bishops also the lay element which was so influential in the Orthodox Church and included some really prominent leaders,

(¹) In the same statement which is quoted above, p. 278, n. 1.

(²) Most recently, for instance, W. de VRIES in his outline *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, p. 105. The earlier discussions are summarized by K. CHODYNICKI, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska 1370-1632*, Warszawa 1934, who refuted, among others, the most extreme criticism of K. LEWICKI, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933, in his review in *Kwartalnik historyczny*, vol. 48 (1934), pp. 958-978.

in particular Prince Constantine Ostrogski whose opposition to the Union of Brest was to prove so harmful. That usual criticism has overlooked, first, that the projects of religious reunion started in the Polish-Lithuanian federation exactly two hundred years before the Synod of Brest, viz. in 1396 (1), even before the Union of Florence, a union which when it failed to gain the whole East, was restored within the limits of that federation as early as in 1458 (2). But since it is true that the continuity of that early tradition was not uninterrupted, another point is perhaps even more important and more directly connected with the history of the Union of Brest itself. It ought to be realized that the negotiations between 1590 and 1595 were only one phase — the second and final one — of a preparation of which the first phase can be traced back, to a certain extent, as far as 1563 (3) and definitely started in or around 1577, lasting almost ten years, with the high hopes of 1584 as a climax.

It has been recognized long ago (4) that the publication, in 1577, of Father Skarga's famous book *On the Unity of the Church of God* was a landmark in the story of religious reunion with the Ruthenians. But only today, having at last at our disposal the exhaustive edition of the whole source material relating to the missions in Poland of the Nuncios Caligari and Bolognetti, from 1578 to 1585 (5), we are able fully to appreciate the painstaking and pa-

(1) O. HALECKI, *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*, in *Collectanea Theologica*, vol. 18 (1937), p. 527-530.

(2) G. HOFMANN, *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vatic. 1946, pp. 227-239, and the same author's *Papst Pius II. und die Kircheneinheit des Ostens*, in *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 12 (1946), p. 229-232.

(3) A. KOSSOWSKI, *Hozjusz i Orzechowski w ostatnim rohu soboru trydenckiego*, in *Przegląd powszechny*, vol. 117 (1928).

(4) A TRETIAK, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912; A. BERGA, *Pierre Skarga 1596-1612*, Paris 1916.

(5) *Monumenta Poloniae Vaticana* (*Series Nuntiaturae Poloniae*), vol. 4 (Caligari 1578-1581), Kraków 1915, vol. 5 (Bolognetti 1581-1582), 1923-33, vol. 6 (Bolognetti 1583), 1938, vol. 7 (Bolognetti 1584-1585) fasc. 1, 1939-1948, fasc. 2, 1950. That truly monumental publication, which has already been quoted above in some footnotes, was started by L. BORATYŃSKI and completed by Cz. NANKE and E. KUNTZE. The last volume which appeared in the most difficult postwar conditions, had to be published provisionally without tables of content nor index. The

tient efforts which during these crucial years had been made to regain the Ruthenians for the Catholic Church, not without connection with the simultaneous negotiations between the Holy See and Patriarch Jeremiah II of Constantinople. Furthermore, it has become evident that special attention was given throughout that first phase of unionistic activities in Poland and Lithuania to the Orthodox aristocracy, particularly to the Dukes of Ostrog and of Słuck whose names Possevino had been one of the first to indicate (1). Soon, however, after the exciting discussions of 1584, when reunion seemed to be just around the corner, came the anticlimax of a great disappointment. There had been indeed some individual conversions to Catholicism of Latin rite, which were carefully listed in the reports of the papal Nuncios and of the Jesuit colleges (2). But even these conversions did not always produce the expected consequences: the Duchess of Słuck who had been compared with famous queens of past ages, who had contributed to the conversions of their whole peoples (3), seemed definitely gained for the Catholic cause when she remarried with a Calvinist leader (4), and the conversion of the son of Constantine Ostrogski, far from influencing the old prince, only provoked his anger (5).

The worst was that the clergy and the people at large remained practically untouched by such private negotiations and, on the contrary, were stirred up against Rome in these very years by the appearance of an entirely new controversial issue: the reform of the calendar. It is instructive to see how much importance Pos-

---

earlier volumes have been used by CHODYNICKI, *op. cit.* (see particularly p. 223, note 2) and. A. M. AMMANN, *Ostslavische Kirchengeschichte*, Wien 1950, pp. 200- 204.

(1) In the « alter commentarius » (quoted above, p. 278, n. 1), f. 24v.

(2) The *Annuae Litterae Societatis Jesu* are a rich mine of information in that respect, beginning with the first reports of the Polish province in the 1583 volume (Romae, 1585), pp. 66-112.

(3) *Monumenta Poloniae Vaticana*, vol. 4, nr. 112, pp. 199-200 (Skarga's « missio ad Ill. Catherinam Ducissam Slucensem » in June 1579).

(4) *Ibidem*, vol. 5, nr. 506, p. 601 (Bolognetti's report of Dec. 17, 1582, about the marriage with Prince Christopher Radziwiłł who later was to support Prince Constantine Ostrogski in his struggle against the Union of Brest).

(5) See, for instance, the interesting report from Jarosław in *Annuae Litterae Societatis Jesu* 1583, p. 92.

sevino's statement of 1587 attributed to that controversy and how deeply he resented the Ruthenian opposition against the revised calendar for the adoption of which he had worked very hard. That in the matter of the calendar the Pope was right, this can be proved, of course, scientifically and independently of any religious considerations, but just because it was not a matter of faith and morals, it probably was a tactical mistake to insist upon the immediate acceptance of a change which affected the daily life of the conservative Orthodox people. Other Jesuits who worked in nearby Moldavia were the first to become aware of the danger and convinced the Holy See that it was advisable not to make the acceptance of the Gregorian calendar a condition of religious reunion (1); and it is well known that eventually the Union of Brest itself came into force without any change in the calendar to which the Ruthenian people had got accustomed and attached (2). But at the given moment their stubbornness in defending something which was obviously wrong and the absurd arguments which even members of their hierarchy used in that defense (3), could really shock Possevino and contribute to his disappointment and discouragement.

He was not the only sincere partisan of reconciliation with the Eastern Church, who at least temporarily lost his patience in these years. In 1586, a Polish Jesuit, Benedict Herbest, who even before Skarga had started working with zeal and devotion for the reunion of the Ruthenians, published a pamphlet about their erroneous beliefs which he widely distributed and which in a few lines of conclusion raised obviously exaggerated charges,

(1) Vatican Archives, *Nunziatura di Polonia*, vol. 26, f. 175 (report of the Nuncio Hannibal of Capua, February 12, 1589) and vol. 23, f. 309 (decision of the Holy See, April 11, 1589). Quite recently Mgr. ANGELO MERCATI has discovered a document of 1589 which shows that Pope Sixtus V permitted even to Catholics of the Latin rite living in Pera among Orthodox Greeks, to continue to follow the old calendar (*Orientalia Christiana Periodica*, v. 18 (1952), pp. 377-382)

(2) A. M. AMMANN, *Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe... in Rom 1595-1596*, in *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 11 (1945), p. 140.

(3) A. M. AMMANN (*loc. cit.*, p. 104) is entirely right in calling these arguments « wahrhaft töricht », but it is not quite sure whether the anonymous statement published in *Monumenta Poloniae Vaticana*, vol. 4, appendix 9, should really be attributed to Cyrillus Terlecki, as the editor seems to admit.

thus provoking the indignation of many Ruthenian Orthodox and alarming his superiors, particularly the Provincial of Poland [1]. Possevino, too, went too far in the critical comments of the following year, which, however received no similar publicity. But his pessimistic mood can be at least partly explained by his grief after Báthory's untimely death which, coming soon after the departure and death of Nuncio Bolognetti, seemed to reduce somewhat seriously the chances of religious reunion with the Ruthenians. These chances would have disappeared completely under an Orthodox ruler whose election Possevino feared, but it was doubtful whether even a Catholic candidate coming from Vienna or from Stockholm would be sufficiently interested in the matter. And the new Nuncio himself was for the time being exclusively busy with supporting one of these candidates, the Austrian.

A few years later, that pessimism proved wrong and it also appeared that the efforts of Báthory's time had not been vain. Their result was only delayed until the moment when the idea of reunion found the support of some of those Ruthenian bishops whom Possevino, at the time of the election of 1587, had considered so unreliable if not dangerous. If there had been any opportunity to do so, the prominent Jesuit who was less of a shrewd diplomat than usually is supposed, but rather a man of outspoken convictions [2] and great intellectual integrity, would not have hesitated loyally to admit his mistake. It has been recently discovered how kindly he did it when some exaggerated charges against the Greek Church in general, which he had published in his *Moscovia*,

(1) Campanus to Aquaviva « ex itinere ad Polociam versus », September 10, 1586 (Arch. Rom. Soc. Jesu, *Epistolae Germaniae*, vol. 166, f. 217; the copy of Herbest's conclusions — in the Polish original and in a Latin translation — which was sent to Rome along with that letter, is on f. 370 of the same volume). See also Herbest's own letter to Aquaviva, Sept. 10, 1587 (*Epistolae Germaniae*, vol. 167, f. 335). That he distributed his pamphlet (full title in St. ESTREICHER, *Bibliografia polsha*, vol. 18, Kraków 1901, p. 123) in thousands of copies: St. ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, vol. I/2, p. 755. On Herbest's early activities in favor of religious reunion: O. SUŠKO, *Predteča unii*, in *Zap. Tov. Ševčenka*, vol. 53, 55 (1903).

(2) « Homo vehementis ingenii et non possit res aliquas dissimulare » so reads a statement about Possevino in the Jesuit correspondence of 1585 (*Epistolae Germaniae*, vol. 165, f. 161).

were questioned from the Greek side (¹). And Possevino apologized also, as early as in 1588, to the Polish Chancellor Jan Zamoyski who had criticized the choice of the material included in that same book (²). No such apology seemed necessary nor even advisable in the case of a private statement which remained known to a few persons only, and furthermore, Possevino was never permitted to deal again with problems of Eastern Europe: when General Aquaviva planned to use his experience once more in that region, the plan was made impossible by the persistent suspicion of the Habsburgs (³), and Possevino's last diplomatic mission, which interrupted his purely religious and scholarly activities in Italy, led him in the opposite direction, to France.

Does that mean that his consultation on Russia in 1587, which was to be his last opportunity to express his views on the matter, had little if any influence on the events? This is the last question which must be asked in order to appreciate the importance of his statement whose original disappeared and whose copy, probably the only one, remained for centuries buried in the archives.

4.

In order to find out the reactions which may have been provoked by Possevino's long letter, the historian must, of course, distinguish between its main topic, *i. e.* the attitude towards Moscow which he recommended, and the additional point which he made almost incidentally touching the religious issues among the Ruthenians. But another distinction is equally necessary. Since the original of the letter was sent to a Polish prelate and the copy to the papal nuncio, one has to consider possible reactions both of the Poles and of the diplomacy of the Holy See.

As to the Polish side of the problem, it could seem at the first glance, that Possevino's advice could not have been of much consequence, since it was given to a man who did not, at the given

(¹) G. HOFMANN, *Briefwechsel zwischen Gabriel Severos und Anton Possevino S. J.*, in *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 15 (1949), pp. 416-434.

(²) *Archiwum Jana Zamoyskiego*, vol. 4, Warszawa 1948, pp. 456-457, appendix 7 (Padua, January 16, 1588).

(³) See the letter quoted above, p. 266, n. 4.

moment, occupy any leading or influential position. Even as royal secretary, an additional title which Monsignor Gomoliński used, he had not reached any prominence. But it must be recalled that only a few months later he was made a bishop, and occupying successively three rather important episcopal sees (1), was to be in the following period one of the senators of the Kingdom. Furthermore, his brother Florian, though holding only a provincial office (he was Chamberlain of the Voyvodship of Sieradz), must have been quite popular among the gentry: in 1587 he was one of the deputies of his province to the Election Diet where his role was not insignificant (2). Decisive, however, is something else. The Gomoliński's were relatives of the Zamoyski's, using the same coat of arms (Jelita), and Monsignor Stanislaus was a friend of Jan Zamoyski himself, who soon was to contribute to his promotion, by recommending him to the papal legate (3). Therefore, it is highly probable that behind the rather obscure prelate of 1587, there stood the Grand Chancellor himself, the most powerful man in the country whose influence had decided the outcome of all three elections which in 1573, 1575, and 1587 had followed the extinction of the Jagellonian dynasty. It can be even supposed that this real " maker of kings " had himself suggested to his relative Gomoliński the consultation of Possevino, which he did not want to be too conspicuous (4). Such a possibility increases, of course, considerably the significance of the reply.

(1) The details of these appointments will be discussed below; see pp. 290-291.

(2) *Diaria Comitiorum Poloniae 1587* (ed. A. SOKOŁOWSKI in *Scriptores rerum Polonicarum*, vol. 9, Kraków 1887), p. 116, 158. See the genealogy in A. BONIECKI, *Herbarz Polski*, vol. 6, p. 228.

(3) In his letter to the legate (Cardinal Aldobrandini, future Pope Clement VIII — Vatican Archives, *Borgh.* III 72 a, f. 344), dated Zamość, Jan. 1, 1589, the Chancellor stresses that Gomoliński « gentilitate mihi coniunctus est ». Already in January 1588 the nuncio Hannibal of Capua used Gomoliński as an intermediary when trying to approach Zamoyski (*Archiwum J. Zamoyskiego*, vol. 4, nr. 1253, p. 153; see *ibidem*, nr. 1091, p. 21, and nr. 1131, p. 49, about earlier relations of the Chancellor with Stanislaus and his other brother Andrew Gomoliński).

(4) At the time of the consultation, Zamoyski still wanted to conceal his real intentions, and even created the impression that he was not opposed to the election of Feodor. See the Nuncio's report of April 24, 1587; ŠMURLO, *op. cit.*, p. 510.

On the other hand, without telling once more the whole story of the election (1) which resulted, on August 19 and 22 respectively, in the choice of both Sigismund of Sweden and Maximilian of Austria whose rivalry had to be decided by force of arms, it is sufficient to go through the diary of the Election Diet (2) to realize that besides these two candidates Feodor of Moscow continued to be seriously considered also. One of the senators compared once more the prospective Polish-Russian union with the Polish-Lithuanian union which had succeeded so well although the Grand Duke of Lithuania, elected in 1386, had been a pagan, while Feodor was after all a Christian (3). The majority which was opposed to the choice of a Habsburg seemed to share almost until the last moment the hesitation expressed in Gomoliński's letter, and those who were attracted by the prospects of a union with Moscow did not even suspect that there were secret understandings between their candidate and the Austrians, a threat to the Commonwealth which has been fully reveled only in our times by research in the archives (4). Under such conditions it was of decisive importance that Zamoyski, the uncontested leader of the anti-Austrian party, finally supported with all his authority the Swedish candidate, and among those who strongly recommended Sigismund was also Florian Gomoliński (5). To what an extent the advice which his brother received from Possevino contributed to that decision, will never be fully known. Coming, however, from a man who knew Moscow unusually well and whom Zamoyski himself, along with many other Poles, had even suspected of being unduly favorable to Poland's eastern neighbor (6), that ad-

(1) In addition to many Polish historians, the German J. CARO (1861), the Swede H. ALMQUIST (1916), and the Czech J. MAČUREK (1920) have made special studies of the election of 1587. The most recent discussion in Polish historiography can be found in the first chapter of K. LEPSZY, *Walka stronnictw w pierwszych latach panowania Zygmunta III*, Kraków 1929.

(2) Quoted above, p. 288, n. 2.

(3) *Ibidem*, p. 92.

(4) H. UEBERSBERGER, *Österreich und Russland seit dem Ende des 15. Jahrhunderts*, vol. 1, Wien 1906, p. 514-541.

(5) *Diaria Comitiorum Poloniae 1587*, p. 112.

(6) Referring in that respect to P. PIERLING's numerous books, it seems interesting to note that the originals of the three successive drafts of peace conditions which Zamoyski forwarded to Possevino at the time

vice certainly produced a strong impression. By giving it Possevino rendered to the Poles a very real service: it is true that Sigismund disappointed many of his electors, including Zamoyski, and that his appraisal, as King of Poland, remains controversial; but Feodor's election woud have been simply a disaster, leading perhaps, what Possevino himself did not suspect, to a partition of the Commonwealth as early as at the end of the sixteenth century.

Possevino's simultaneous warning against the Ruthenian hierarchy and clergy is, of course, an entirely different matter. Much less justified than the warning against Moscow and not free from obvious exaggerations, it could have contributed to increasing the tensions and misunderstandings between Poles and Ruthenians, just because it came from a foreigner who could not be suspected of any prejudice against the latter and whose recent disappointments in dealing with them had been shared by many Poles. It is true that Gomoliński himself, when he received Father Antonio's statement, was holding ecclesiastical positions in the western part of Poland only (1), where he had no occasion to work among any Ruthenian Orthodox people. It so happened, however, that one of the first appointments made by the new King, Sigismund III, was the designation of Gomoliński, who had favored his election, as bishop of Kamieniec in Podolia where most of the population was precisely Ruthenian and Orthodox (2). The papal confir-

---

of his mediation in 1581 and which have been published many times from various copies (see *Archiwum J. Zamoyskiego*, vol. 2, Warszawa, 1909, nr. 508, pp. 135-136), are preserved in the Vatican Archives, *Nunziatura di Polonia, Additamentum* 2, f. 200, 209, 213. These originals are signed in Zamoyski's own hand and bear his seal. On an additional slip of paper (f. 212), he made an angry complaint against what he considered Muscovite treachery during the negotiations and concluded: « Adhuc in equis nostris sedemus ».

(1) All these offices are enumerated in a « dispensatio super pluralitate beneficiorum » which Gomoliński received in Warsaw from the papal Nuncio on July 18, 1587, just one month before the election (Vatican Archives, *Arch. Nunz. di Varsavia*, vol. 158, f. 53v-54). He was supposed to reside at the Cracow Cathedral and to be replaced « per capellanum seu vicarium » in the other cities.

(2) Asking the pope, on March 5, 1588, to confirm that appointment, the King spoke of the bishopric of Kamieniec as being « inter schismaticos Ruthenos posito ». (A. THEINER, *Vetera Monumenta Poloniae*

mation and hence his actual work there were delayed, and as early as in 1589 he was transferred to the bishopric of Chełm (1), but that city was at the same time the see of a Greek Orthodox bishop and, as center of a region with a mixed population, played throughout the centuries an important part in the history of religious reunion. Fortunately there is not the slightest evidence of any scepticism of Gomoliński in that matter: on the contrary, he proved so sympathetic that he was one of the Polish bishops who were sent as papal representatives to the Synod of Brest, in 1596, where the union with Rome was at last confirmed (2).

Another of these leading supporters of the union among the Latin hierarchy of Poland was that same Archbishop of Lwów, J. D. Solikowski (3), who according to Possevino had had the worst experience in his relations with the Ruthenians and who nevertheless remained enthusiastically dedicated to the cause of religious reunion, not only in the neighbor country of Moldavia (4), but also in the Ruthenian provinces of Poland, though he was to have one more disappointment with the Orthodox bishop of his own city (5). And it is hardly necessary to recall that the third repre-

et Lithuaniae, vol. III, Romae 1863, nr. 25, p. 24; the orginal in *Nunz. di Polonia*, vol. 29, f. 11).

(1) Already on May 26, 1589, the Nuncio reported to Rome, that « hora » the Bishop of Kamieniec (Gomoliński) had been named by the King bishop of Chełm (*Nunz. di Polonia*, vol. 30, f. 132); the papal confirmation was again delayed until July 31, 1591 (Vatican Library, *Barber. lat.* 2929, f. 285v, *Acta Consistorialia*).

(2) See, for instance, G. HOFMANN, *Die Wiedervereinigung der Ruthenen*, in *Orientalia Christiana*, vol. 3 (1924-25), p. 172. On his favorable opinion about the good intentions of « il popolo Rutheno », backing the bishops who had decided to join the Roman Church, see Malaspina's report of July 30, 1595 *Borgh.* III 91 d, f. 57v.

(3) After the Synod of Brest he received from the Pope a special Brief in which his contribution was strongly emphasized (Vatican Archives, *Arm.* 44, vol. 41, f. 31v-32, Jan. 18, 1597).

(4) Among many other documents on that matter which have been recorded by E. ŠMURŁO (*op. cit.*, vol. 2 part 2, appendix X, pp. 425-505), see the instructions which the Nuncio to Poland received on July 11, 1587, and May 27, 1589 (*Nunz. di Polonia*, vol. 23, f. 150 and 342), and where Solikowski is highly praised for his work relating to the progress of Catholicism in Moldavia.

(5) It is well known that Gedeon Bałaban, after turning to Solikowski as one of the first partisans of reunion among the Ruthenian hierarchy,

sentative of the Holy See at the Synod of Brest, Samuel Maciejowski, had tirelessly worked in preparation of the Union from the very moment when immediately after Sigismund III's election he was made Bishop of Luck in Volhynia (1) where he closely cooperated with the Ruthenian bishop and where Gomoliński was to succeed him in 1600.

The first occasion of showing his genuine interest in religious reunion with the Orthodox was offered to Maciejowski not later than in 1588 when the Patriarch of Constantinople himself, Jeremiah II, visited the Ruthenian lands. That interest of the Latin bishop of Luck, who at that moment seriously considered the possibility of a union in agreement with the Patriarch, was shared by the Grand Chancellor Zamoyski, the realistic statesman who stood behind Gomoliński in 1587 and undoubtedly was informed of Possevino's warnings. Nevertheless, he now joined Maciejowski in bringing that hopeful possibility to the knowledge of both Nuncio Hannibal of Capua and Cardinal Aldobrandini (2), the future Pope Clement VIII, then papal legate in Poland. Both of them referred the matter to Rome, but only to receive the brief answer that the news received from the bishop of Luck were " Greek vanity " not worth considering (3).

The whole story of the missed opportunity of 1588 would be long to tell. The only question which must be raised here is,

---

finally joined the opposition led by Prince Ostrogski; see A. M. AMMANN, *Ostslawische Kirchengeschichte*, p. 206, 213.

(1) Already before the election, on March 26, 1587, the Nuncio informed the Chapter of Luck that on their request he had recommended to the Pope the nomination of Maciejowski whom he called « virum in primis nobilem, gravem, doctum piumque » (*Nunz. di Polonia*, vol. 28, f. 52v).

(2) The reports of both the Nuncio and the Legate, based upon Maciejowski's suggestions, dated September 5 and 6, 1588, have been published by A. THEINER, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, vol. 3, nr. 60, p. 61, and nr. 61, p. 72. Zamoyski' letter to the Legate, of October 5, 1588, in *Archiwum Zamoyskiego*, vol. 4, nr. 1329, p. 249.

(3) « L'avviso del Vescovo di Luceoria per riunire la Chiesa Latina con la Greca è una vanità greca et però non degna di farci fundamento » wrote Cardinal Montalto to the Nuncio on October 1, 1588. That sentence has been quoted by E. ŠMURLO, *op. cit.*, vol. 2, part 1, p. 152, and is all that we find about the whole matter in the instruction (*Nunz. di Polonia*, vol. 23, f. 262) which says that the report of June 5 does not require any detailed answer.

of course, whether Possevino's opinion, as expressed in 1587, influenced the attitude which was taken on that occasion by the Catholic side. As far as the Poles are concerned, the answer is easy. They had been very interested in Possevino's views regarding Moscow which he knew better than most of them, and they proved ready to follow his advice in that matter. But in the matter of their Ruthenian fellow citizens, in which Gomoliński had not consulted him at all, they had themselves an experience of two centuries of living together in one body politic: they were, therefore, less discouraged by temporary setbacks in mutual relations and remained ready for an agreement whenever such a chance would reappear. But was perhaps Possevino, at least to some extent, responsible for the reserved position of the representatives of the Holy See and for the negative instructions which came from Rome in the year which followed the drafting of his memorandum?

As to the Nuncio and the Legate, they were then almost exclusively busy with the problem of the Polish election and the settlement of the conflict between Poland and the defeated Habsburgs. It is, therefore, rather improbable that either Hannibal of Capua to whom Possevino sent a copy of his statement, or Cardinal Aldobrandini who, may be, did not even see that copy, carefully studied the Jesuit's opinion in a matter which he had raised only incidentally. But the possibility cannot be excluded that if the Nuncio did not show any interest in the Ruthenian problem even during the following three years of his not very successful mission to Poland, Possevino's critical remarks were not without influence on him. The Legate's visit in Poland was much shorter, but he made there so many friends, including those who were to promote a little later the Union of Brest (1), that when he had to deal with that problem as Pope, he confidently followed their opinion and that of his own Nuncio Malaspina, without turning to one of the many memoranda which were deposited in the Vatican Archives and whose author himself changed his position

(1) Particularly important seems in that respect the letter of congratulation which Zamoyski wrote to Clement VIII after his election, on February 29, 1592 (Vatican Archives, *Principi*, vol. 51, f. 223; see on f. 140 of the same volnme a similar letter of Prince Nicolas Christopher Radziwiłł, another promotor of the Union of Brest, and in *Vescovi*, vol. 2, f. 142 and 152 the letters of congratulation of Maciejowski and Solikowski).

in view of the new developments. It has even been stressed that under the impression of the Union of Brest Possevino returned to the optimism of his earlier years, writing in detail about that union in which he had no immediate part but which might be considered, to a certain extent, the mature fruit of his activities before 1587 (1). And since the copy of his letter of that critical year most probably did not reach the papal chancellery until it was filed with the other papers of Hannibal of Capua on his return from Poland in 1591, other reasons will have to be discovered for Rome's pessimism regarding the project of 1588. But it can be said in advance that once more in the history of the projects of reunion with the East, Rome's relations with north-eastern Europe will prove inseparable from those with the Patriarchate of Constantinople, where Jeremiah II had caused to the Holy See some earlier disappointments (2).

It must, however, not be forgotten that the main part of Possevino's letter to Gomoliński was dealing not with the Ruthenians, but with the relations with Moscow on which he had been specifically consulted. Therefore, there remains a last question to be considered, viz. whether his deeply critical views about Moscow, which seem to have exercized some serious influence among the Poles, did not influence papal policy also. They did not do it in the matter of the Polish election for the very simple reason that Rome was anyway opposed from the outset to any non-Catholic candidate. Furthermore, with the exception of that special issue, the memorandum of 1587 did not add very much to what Possevino had reported after his failure to convert Ivan the Terrible, and recently printed in his *Moscovia*. Nevertheless

(1) This is strongly emphasized in the XVIIIth century biography of Possevino by J. DORIGNY, *La vie du P. Antoine Possevino*, Paris 1712, p. 521, who also mentioned the account which Father Antonio wrote soon after the Union of 1595-96 and which was based upon the acts and the « Apologia » (probably Skarga's) of the Synod of Brest. It would be highby desirable to discover that unknown statement of Possevino. His chapter (6): « Ruteni quomodo in Lituania vivere sint permissi », in book VI of his *Bibliotheca selecta*, published in Rome, in 1593, still reflects some of the ideas which he expressed in his letter to Gomoliński.

(2) See G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, II/4 *Patriarch Jeremias II.*, in *Orientalia Christiana*, vol. 25 (1932), pp. 227-232.

his appraisal of the situation in Moscow under the reign of Ivan's son and successor must have interested the Nuncio to Poland and the Holy See itself in view of the persistent hope and desire to see Moscow participate in the anti-Ottoman league which remained one of the main objectives of papal policy.

As a whole, Possevino's comments on Feodor's Moscow could only suggest that the prospects in that matter were even worse than in the time of his father. Under a feeble-minded and impotent ruler, controlled by rival factions, Moscow, as he saw it, could hardly make any valuable contribution to the action planned, and on the other hand did not seem willing to do so (1), being chiefly interested in her own aggrandizement at the expense of Catholic neighbors. And since until recently the author of that statement was considered Rome's main expert on all problems concerning Moscow, his views could not but produce a strong impression, even if he was no longer to be used in Eastern Europe. As a matter of fact, Sixtus V who had looked forward to Muscovite participation, one way or another, in an anti-Turkish league under Báthory's leadership, did not return to any such project after the death of the King of Poland (2).

There was, however, even in Possevino's critical remarks at least one point which could confirm the Holy See in the opinion that in spite of all difficulties it was worth while to try, at any given occasion, to obtain Moscow's participation in the struggle against the Ottoman Empire. When he warned the Poles not to elect the Grand Duke of Moscow because the Turks would consider this an open provocation, he used that argument with good reason and perhaps not without success; but when the Nuncio or any other papal diplomat read these same words, he must have reached the conclusion that Moscow could be a most desirable ally, since the Turks were particularly afraid of her and the Sultan's Christian subjects particularly inclined to adhere to a power of their own Greek faith. Indepedently of any prospects of religious reunion,

(1) It would be, of course, quite misleading to accept at their face value the promises of cooperation against the Turks which were made by the ambassadors of Feodor, when they recommended his election as King of Poland; see I. I. BANTYŠ KAMENSKIJ, *op. cit.* (quoted on p. 269, n. 1) p. 17 and the comments of H. UEBERSBERGER, *op. cit.*, p. 518.

(2) See P. PIERLING, *La Russie et la Saint-Siège*, vol. 2, Paris 1897, pp. 317, 327.

such a political and military consideration was quite understandable in a situation in which even the cooperation of Mohammedan Persia was desired in order to encircle the common enemy (1).

Therefore, contradictory conclusions could be drawn from Possevino's own memorandum, at least as far as these larger perspectives of oriental policy were concerned. But even more important was it, that in the whole matter of relations with Moscow the Holy See used to receive in those days entirely contradictory reports and suggestions. This had been so when Pius V wanted to gain Ivan the Terrible for his anti-Ottoman league (2), and Clement VIII was in the same position when the idea of cooperating with Feodor reappeared in the early years of his pontificate. Rome's main expert in the problems of the Balkans, the Croat priest Alexander Komulović, was to use soon the same argument in favor of cooperation with Moscow which Possevino had incidentally and almost unwillingly suggested in his statement of 1587. The role of that precursor of George Križanić, who for a few years took Possevino's place in Rome's negotiations with Moscow, is, of course, a separate story which requires careful investigation (3). But it must be pointed out in connection with Possevino's doubts that even the amazing instruction which Komulović received (probably after drafting it himself) on January 27, 1594 (4) and which went farther than any other papal document in meeting

(1) See, for instance, L. v. PASTOR, *op. cit.*, vol. 11, app. 4.

(2) See what P. PIERLING (*op. cit.*, p. 395) called « le dossier de Possevino », in the Vatican Archives : *Misc. Arm.* 2, vol. 69, 117, *Arm.* 64, vol. 29.

(3) Here again P. PIERLING has done an extensive pioneer work (*op. cit.*, vol. 2, pp. 329-360 under the suggestive title: « Un nonce slave à Moscou »), but without exhausting the very rich material on the activities of a man whose versatility is truly surprising.

(4) That instruction has been published, though not without errors, as first appendix to the violently anti-Catholic book of COUNT DMITRY TOLSTOY, *Le catholicisme romain en Russie*, vol. 1, Paris 1863, pp. 313-318 (see the comments on pp. 75-78). He used the copy in the Moscow Archives which was brought from Rome, in 1790, by Prince Michael Ščerbatov (see I. I. BANTYŠ – KAMENSKIJ, *Obzor vnešnich snošenij Rossii*, vol. 2, Moskva 1896, p. 236, note 1). In the Vatican Archives, minutes of that instruction are in *Borgh.* IV 269, f. 189-195v, and *Misc.*, *Arm.* II, vol. 110, f. 64-68. See also the edition by E. FERMENDŽIN in *Starine Jugosl. Akad.*, vol. 36 (Zagreb 1918), p. 22-28.

Moscow's political aspirations, did only slightly touch the remote possibilities of religious reunion. Nevertheless the Komulović mission to Moscow proved even less successful than Possevino's. And it was after receiving his report that the papal Secretariate of State arrived at conclusions regarding Moscow's effective cooperation against the Turks, which were even more pessimistic than those of Father Antonio: it seemed impossible to find " in these people either good counsel or readiness to magnanimous resolutions, and though on other occasions they have achieved some glorious undertakings, at present there is no such promise in view of their barbarism and the incapacity of the prince they serve " (1).

Again it would be vain to speculate whether that severe criticism echoed Possevino's stern warnings, but without any doubt his memorandum of 1587 suggests many interesting interpretations of the political and the religious situation of Eastern Europe towards the end of the sixteenth century, on the eve of Russia's " time of troubles ", which he had anticipated. He lived to see that crisis without taking any active part in the momentous decisions which Poland and the Holy See had to face in that new situation, but not without sharing the general interest in the Pretender, known as the false Demetrius (2), whose enigmatic personality led to so many new illusions regarding the relations with Russia. In any case, Possevino's tireless activities in various fields, after his final departure from Poland, fully confirmed the expectations of Provincial Campano who, while regretting the loss of such an excellent collaborator, was glad that he would find elsewhere opportunities " *bene faciendi et alios ad id promovendi* » (3).

(1) See Cardinal Aldobrandini's instruction to Nuncio Malaspina, of August 12, 1595 (Vatican Archives, *Borgh*, III 18 e, f. 236-236v; Vatican Library, *Barb. lat.* 846, f. 332v).

(2) He published a pamphlet on Demetrius in 1605 (see *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12/2, coll. 2654-55), after receiving special reports on the Pretender, one of which is among his papers in the Vatican Archives, *Nunz. di Polonia, addit.* II, part. 2, f. 214-220. See also P. PIERLING, *Dmitri dit le Faux et Possevino*, Paris 1914.

(3) He added to these words: « uti iam audio coepisse Patavii et Venetiis, ubi si diu manserit, multis opinor proderit », suggesting, however, that Possevino, whom he called « multorum bononum authorem et effectorem, licet parum cognitum hic a nobis », would be even more

It seemed advisable to make all these comments before publishing below the full text of Possevino's letter to Gomoliński.

O. HALECKI, Fordham University.

Vatican Archives, *Nunziatura di Polonia*, vol. 27, f. 233, 238, 234, 237.

f. 233r REV.[de] IN CHRISTO DOMINE PLURIMUM HONORANDE.

Effluxit mensis antequam V. D.[nis] Rev.[dae] epistula, apud Rev.[mum] D. Episcopum Vladislaviensem (1) scripta, ad me pervenerit: quae cum gravissimas res contineat, anceps fui, num hoc statu rerum rescribere deberem, qui altum silentium, quod mihi imperaveram, hactenus diligentissime observaverim. Sed nunc vicit sedula V. R.[dae] D. flagitatio; cui non obsequi, mihi religioni ducerem; praesertim quod negocium hoc totum ad firmitatem causae fidei spectat, quam vellet evertere Satanas. Ac de altero quidem Principe (2) quem proponit, non est quod aliquid dicam, cum Catholicus sit, nostri vero instituti, vel desiderij mei non sit, ut alterum alteri praeferam. Id sane omnibus video esse curandum, ut diligentissime Deus exoretur, a quo detur is, qui religionem Catholicam et iustitiam exemplo vitae, fortitudine animi ac pietate, uti et auctoritate promoveat. Sed de Mosco (3), quod V. D.[tio] R.[da] urget, in quem scribit ob missam ab eo ad Ill.[res] Senatores legationem, plaerosque spectare ut Rex decernatur: hoc etiam atque etiam antequam quidquam immature decernatur, considerandum est. Sic enim omnino sentire oportet, nullum qui Catholicus et vere pius non fuerit esse a quoquam adsciscendum, nisi is prorsus Rempublicam concidere velit, et Christiano orbi viam sternere ad omnem ruinam et stragem. Nam ut mittam Joannem Basilij Magnum

---

useful in Rome (*Epistolae Germaniae*, vol. 167, f. 380v, Campano to Aquaviva, Jarosław, Sept, 21, 1587).

(1) Hieronymus Rozdrażewski, Bishop of Włocławek in Cuyavia; see above, p. 267-268.

(2) Sigismund Wasa, Prince of Sweden, as King of Poland: Sigismund III (1587-1632).

(3) Feodor Ivanovič, Grand Prince of Muscovy (Tsar of Russia, 1584-1598).

Moscoviae Ducem (1), nunquam mihi, (licet urgenti ac literas a Gregorio XIII piae memoriae, ad eius filios adferenti) permittere voluisse, ut Theodorum, qui nunc rerum potitur, alloqui possem ac invisere: quod tamen cum majore natu filio (2) mihi non semel concessum est; plura sunt quae audivi de eo in Moscovia ab ijs || qui rem f. 233v
intime noscere poterant, quae quidem Haraburda (3) et plaerique alij, novissimeque Dominus Sapihea (4) noscere potuerunt; nempe Theodorum non semper sibi esse praesentem, unde fit ut qui sive imperium sive dominatum illum eius nomine nunc tenent, suo potius ipsorum, quam illius iudicio administrent: quare et Respublica haec plures citius, quam unum Regem uno tempore esset habitura, quae monstrose uni corpori plura capita imposuisset. Et vero cavendum est quam quod maxime, ne homines schismatici eoque ingenio quod iam notissimum est, praesint nobilissimo Regno, cum ideo quoque a Turcarum Imperatore (5) non leve immineret periculum, ne tantis viribus aucti Mosci, et Graeciam atque Thraciam, uti et Hungariam propius attingentes novam Turcis calamitatem molirentur, qui vererentur Graecos (quorum fidem Mosci utcumque sectantur) facilius istis, quam Catholico qualicumque Regi adhaesuros. Accedit quod haec Respublica nisi caput Catholicum habeat, non solum nullo religionis vinculo poterit unquam adstringi, verumet quidquid in ea reliquum est Catholicae fidei eo citius dissipabitur, quod Haeretici et Schismatici (cum in habentibus symbolum facilis sit transitus) saltem in eo, manibus ac pedibus in Ecclesia Christi evertenda conventuri sint, in quo Judaei et Gentiles convenerunt, cum Christum Dominum unanimes sustulerunt. Vix autem dubitandum est, quin brevissimo temporis spacio universa Senatus Ecclesiastici autoritas esset interitura, cum qui sub capite Catholico vixerunt, tantas tamen ab haereticis molestias passi sint, ut fere perpetuum in causis ecclesiasticis a multis annis iusticium fuerit. At et Vladicae ac Poppi infensissimi Catholicorum hostes (licet minimae conditionis) an statim insolescerent, atque et dignitati ac forsan vitae Antistitum Catholicorum essent inhiaturi, iudicium esse eorum, qui vere Rempublicam diligunt. Sane scimus cum

(1) Ivan Vasilevič the Terrible, Grand Prince of Muscovy (1533-1584, Tsar from 1547).

(2) Ivan Ivanovič, killed in 1581.

(3) Michael Haraburda, Castellan of Mińsk; see above, p. 269.

(4) Leo Sapieha, then Vice Chancellor of Lithuania; see above, p. 270.

(5) Sultan Murad III (1574-1595).

f. 238r Rutenorum || Vladicas eo nomine permitti posse in hoc regno, Pontifices Maximi Regibus Poloniae id proponentibus ea lege adnuissent, si decretum Florentini Concilij admitterent unionemque cum Catholica Ecclesia servarent, tantum abfuisse, ut unquam hoc (etiam in Russia Poloniae subiecta) servare voluerint, ut ad suum sensum sive Magistratus sive Reges ipsos (quanta horum conscientiae securitate Deus scit) averterint, atque importunitate, ne dicam quasi vi, adegerint. Exstant illius Pontificiae permissionis rata diplomata apud ipsum Rev.mum Archiepiscopum Leopoliensem (1) qui multa quoque perpessus a Rutenis, multa ea de gente referre poterit: ne quid dicam, quo astu, quave arte, adscito quorundam haereticorum et politicorum aliquorum studio, negocium de Calendario magna laude ab Serenissimo Rege Stephano (2), uti decebat, promulgatum, infici, et satis dedecorosa revocatione reijci curaverint et obtinuerint. At horreo cogitare, quid et de templis, Divinoque omni cultu brevissime fieret. Scripsi ego mea in Moscovia (3) multa, quae huc pertinent; idque post aliquot eius legationis annos, urgentibus cordatissimis viris in lucem edidi; ut occasione oblata, (quae nimis cito se dedit) Reipublicae huic exstaret, unde totus ille tractus ingeniaque, et radices illius Schismatis innotescerent. Inde ergo plura peti poterunt, si res attente perpendatur? Sed et aliquoties postea Livoniam obivi, civitatesque illas eversis omnibus Catholicorum templis a Moscis, ruderaque ipsa cum vidissem, qui animus illorum esse possit facile deprehendi, cum Polonos, Lituanos, Germanos, quod ad ipsam religionem attinebat, ac religiosos quosque viros et episcopos, captivitate perpetua vel caedibus sustulerint. Quae ut non essent, ac quis episcoporum Catholicorum auderet aut posset tuta religione diadema schismatico Regi imponere; aut ab Sede Apostolica, sine qua ne hoc quidem fuisset regnum, confirma-
f. 238v tionem petere! Neque vero putent || huius Regni nobiles, qui in haereses prolapsi sunt, quod Ecclesiam fortassis cupiant omnino aboleri, se ex illa Mosci a Catholicis alienatione, si Rex ab ijs nominaretur, impune laturos. Neque enim abiret multum temporis, cum quemadmodum Boiarij in Moscovia nihil in se suisque bonis verae potestatis habent, sic et in Regno Poloniae Lituaniaeque Ducatu Magno, et Russiae

(1) John Demetrius Solikowski, Archbishop of Lwów; see above, p. 279-280.

(2) Stefan Batory (Báthory), Prince of Transylvania, King of Poland (1576-1586).

(3) The full title of that work is given above p. 263, n. 1.

accideret. Facile enim quatuor vel quinque in Lituania, ex quibus plerique omnes pene nobiles penderent, totidemque Polonos Proceres, sibi Mosci praemiorum spe atque muneribus devincerent, per quos sensim Rempublicam universam, eosque denique ipsos (ut in Graecia et Oriente reliquo atque Ungaria fecit Turcarum Imperator) sub tyrannidis iugum subijcerent. Itaque tantum abest ut credam a Moscis accessionem Moscoviae fieri velle ad hoc Regnum, ut hac illecebra ij qui adolescentem Theodorum in manibus habent, Poloniam et Lituaniam ad Moscoviam adijcere ita cogitent, ut statim Torpato (1), Velisio (2), alijsque interioribus arcibus, Dunemunda (3) et Polocia (4) praesidio suo firmatis, inferant tum ulterius pedem vehementius, easque impressiones in totum Regnum faciant, quas et huius Regni Rutheni ipsi denique ob speciem religionis, et propter alia, quae sibi cum Polonis aliquando ac Germanis acciderunt, fortassis enixe iuvarent. Ac quod ad Moscoviam pertinet, equidem ipsam non semel obiens cogitavi, qui vellet Moscoviam et alias Provincias Regno huic adjungere, debere primum domi pacem constituere, quae nisi interiores animos attingat, unamque religionem statuat, in vanum laborabunt, qui accessionum illarum vastitatum desideria in corde suo aedificarunt. Quod si viduata suo Rege Respublica hoc modo nequit efficere, tanto magis maturandum est, ut Catholicum sibi constituant caput; cum nempe Regem, qui non iuret Samariae cum Hierosolyma coniunctionem quique totus deinceps incumbat ad evel || lendas dissensionum radi- f. 234
ces: id quod non putarem esse difficillimum, si ipsimet Episcopi Rev.mi datis dexteris, Regem qui esset Catholicus quam primum deligerent. Haec mea de Moscis sententia est, quibus tamen si sanguine ipso salutem demereri possem, libentissime facerem. Sed falsae fidei caput fideli corpori praeficere, certe nulla ratione qui sit compos mentis adprobaverit. Quod reliquum est, si quid huiusmodi ad me scribendum deinceps iudicaverit, rogo videat cui literas concredat; aut enim tardissime redduntur, unde consilium saepe post factum, in

(1) Dorpat (now Tartu in Estonia), city on the Livonian border, temporarily occupied by Ivan the Terrible.

(2) Wieliż (Velizh), castle on the border between Lithuania and Muscovy.

(3) Dünamünde, castle and port at the mouth of the Düna (Dźwina) river, near Riga.

(4) Połock (Polotsk), Lithuanian (White Ruthenian) city conquered by Ivan the Terrible, in 1563, retaken by Báthory in 1579.

tanta re, capi posset; aut si in alienas manus inciderent, id non recte de Catholica Religione sentientibus plus periculi quam utilitatis negocio posset adferre. Deum bonorum omnium fontem precor, ut hanc tantam rem suo consilio dirigat, et ad optatissimum ac necessarium finem quam citissime perducat. Obfero mea officia omnia V. D. R.^{dae}, quam oro, ut suis ad Dominum precibus mei sit memor.

Brunsbergae in Prussia 5 die Maij Anno 1587

f. 237v Litterae P. Possevini ad R. D.
Stanislaum Gomolincium
Praepositum etc et Secretarium Regium

P.S. This article was already printed when I found in the Roman Archives of the Society of Jesus (Opp. NN. 331, " Possevini Epistolae 1586-1587 ") three copies of that same letter. The first one (f. 227-228) is a preliminary draft on which Possevino made many corrections, changes, and additions, — a clear evidence how much attention he gave to every word of his statement; unfortunately, the corner of f. 228 is torn off, so that some parts of the text are missing. The second copy (f. 229-230) is also written by Possevino himself, while the third one (f. 231-232) comes from a different, but contemporary hand. At the top of the last there is a notice (again of a different, and obviously later hand): " Cardinali Azzolini ", which has been crossed out and replaced (by the modern writer of the index to the volume) by the words « Archiepiscopo Neapolit. Nunt. Ap. ». Since the name of the addressee was not given on either copy, it was indeed difficult to find out that the letter was written to Gomoliński.

A careful comparison between these three copies and the final one (published above) which Possevino forwarded to the papal Nuncio, revealed only one important difference; after the sentence ending with the word " obtinuerint " (see above, p. 300, line 14), we read: " Quamobrem quid effecturi non essent, si hinc Regem suarum omnium partium, illinc Graecos, utrinque autem Iudaeos, Arianos, Samosatenos, Calvinianos, Anabaptistas et reliquos subijcientes, sibi faces ac suppetias haberent, ut ordinem omnem inverterent ".

Why this sentence was finally omitted, is difficult to explain. The next one begins with: « Et quidem », instead of « At ». O. H.

Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino

1. Compertum saepenumero est elementa varia quae ad iudicium quaestionis alicuius efformandum necessaria forent, singillatim ab auctoribus, occasione data, agitata esse, sed hac de causa dispersa pluribus in locis eadem inveniri.

Id quidem accidit quoad rem nobis propositam de Novissimis, de qua pluries sub diversis rationibus scriptum esse constat. Itaque huiusmodi dissertationibus sat amplus bibliographicus elenchus intexeretur; sed recentiora quaedam opera solum huc adducam (1), ex quibus ea quae dicenda erunt facile quis erueret.

FONTES

I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum...collectio*. Vol. 31 A, *Practica* seu *Acta graeca* (2).

L. PETIT, *Documents relatifs au Concile de Florence*. I. *La question du Purgatoire à Ferrare*. *Patrologia Orientalis*, XV, Paris 1921. (= *PO*).

G. HOFMANN, S. I., *Concilium Florentinum*. I. *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*. *Orientalia Christiana* 16 (1929) num. 57.

— *Concilium Florentinum*. II. *Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*. Ibid. 17 (1930) num. 59.

STUDIA

M. JUGIE, *La question du Purgatoire au Concile de Ferrare-Florence*. *Échos d'Orient*, 20 (1921) 269-282.

— *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*. IV. Parisiis 1931 (= *ThDCO*).

(1) Ex antiquis multa possent afferri, sed liceat notissima solum commemorare: H. GIUSTINIANI, *Acta... Concilii Florentini*. Romae 1638. — SYROPULOS-CREYGHTON, *Vera historia Unionis non verae...* Hagae-Comitis 1660. — L. ALLATIUS, *De Purgatorio*. Romae 1655. —

(2) Dum studium praesens parabatur, typis dari inceperat editio critica *Graecorum Actorum* (ad nostram Collectionem « CONCILII FLORENTINI » pertinens), quae proinde citari nondum poterat.

A. D'ALÈS, S. I., *La question du Purgatoire au Concile de Florence en 1438.* « *Gregorianum* » 3 (1922) 9-50.

G. HOFMANN, S. I., *Die Konzilsarbeit in Ferrara.* II. *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 403-455.

— *Die Konzilsarbeit in Florenz.* II. Ibid. 4 (1938) 372-422.

— *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de Novissimis.* « *Gregorianum* » 18 (1937) 337-360.

EM. CANDAL, S. I., *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino. Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) 417-466.

— *Apparatus* (Ioannis de Torquemada) *super Decretum Florentinum Unionis Graecorum. Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores,* II/1, Roma 1942.

Igitur exinde synthesim quandam conficere pergam, quae, ut existimo, duplici ex capite commode evolvi poterit, nempe: ope *Formularum* e castris Latinorum Graecis oblatarum pro concordia, et *Responsionum* insuper ipsorum Graecorum, quibus paulatim, disputationibus progredientibus, mentem suam fluctuantiorem aperiebant.

Schemata autem graphica, huic studio adiecta, non omni ex parte inutilia ad rerum intelligentiam videbuntur.

I.

LATINORUM POSITIO FERRARIENSIS

2. Notissimum est primos conciliares labores apud Ferrariam, ex electione Graecorum, illos fuisse qui ad quaestiones de Novissimis pertinebant (1). Commodum ergo et firmum Latinis fuit, ut in *Schemate 1* apparet, « Formulam » suam, id est, basim inconcussam disputationum de hac re, documentum quoddam statuere, quod *fere* ad litteram e Professione fidei Michaëli Palaeologo oblata ab ipsoque in Concilio Lugdunensi II an. 1274 admissa desumptum erat (2).

(1) Cfr. privata colloquia mensibus aprili-maio 1438 inter Graecorum primates, sc. Bessarionem et Marcum Eugenicum, et card. Iulianum Cesarini, Praesidem Concilii, habita, de quibus HOFMANN, *OrChrPer* 3 (1937) 413-418.

(2) Vid. L. PETIT, *PO* XV, doc. 1, pp. 25-26. — Differentias textus Conc. Lugd. II *Schema 1* praebet.

Haec enim « Formula », quae salva iam fide recusari nefas esset, doctrinam Ecclesiae tradebat de poenis purgatoriis post mortem, de valore suffragiorum pro defunctis, de tempore retributionis praemiorum vel poenarum, de exsistentia iudiciorum particularis (implicite) et universalis. At simul viam ulterioris evolutionis minime praecludebat, tum ad explicitam et *formalem* oecumenici Concilii, qua talis, futuram definitionem (quod quidem nondum Lugduni factum fuerat) (¹), tum ut quaedam puncta enucleatius exponerentur, quibus clariori adhuc luce definiri possent ea, exempli gratia, quae ad doctrinam de ipsarum poenarum purgatorii satispassione, de earumdem natura, de modo et essentia praemii beatorum referebantur.

3. Nuda quidem « Formula » in *Schemate* nostro apparet; at ipsa nomine Latinorum tradita Graecis in scriptis fuit a Cardinale Cesarini die 4 iunii 1438 (²), testimoniis aucta sacrae Scripturae, Patrum, rationis theologicae, quae tamen non ad omnia doctrinae capita in « Formula » contenta confirmanda, sed ad solam quaestionem de Purgatorio restricta proponebantur. Mirum sane erit cur in Collectione Petitiana primum hoc documentum legatur sub titulo « *Deputatorum Latinorum cedula de Purgatorio* ». Explicatio fortasse in promptu illa est, quod in ms. codice Ambrosiano a cl. editore adhibito hoc modo titulus redactus erat: « Κεφάλαια Λατίνων πρὸς Γραικοὺς περὶ τοῦ Πεϱκατοϱίου πυϱός ». « Formula » quidem valde latius patebat; mens vero Latinorum satis ab initio huiusmodi esse prodebatur, ut in discussione de differentiis doctrinalibus,

(¹) Sola ibi definitio in forma « de summa Trinitate et fide catholica » data fuit, ubi aeternalis processio Spiritus Sancti ex Patre et ex Filio tanquam ab uno principio promulgatur; cetera — quae nihilominus veritates etiam catholicas Ecclesiae continent — per modum cuiusdam « Professionis fidei » traduntur. DENZ., 460-466.

(²) Ipsum decebat, ob auctoritatem, documentum Graecis tradere, sed an eidem Cesarini ut auctori adscribendum illud sit, ex monumentis quae supersunt scire non possumus. Id dicendum probabiliter, confectum documentum esse a tota Latinorum deputatione decem theologorum, qui profecto omnes et ad seligenda Patrum testimonia et ad ordinem argumentorum stabiliendum pares prorsus erant. Cfr. CANDAL, *Conc. Florentinum* II/1, Introd. num. 12, p. XVIII. — Nomina solum cognoscuntur quorumdam horum deputatorum: Iul. Cesarini, Nic. Albergati, Andreae Chrysobergae (Rhodiensis), Ioan. de Torquemada. Sed ad ipsam deputationem pertinere alios insignes viros, ut puta Aloisium Foroliviensem, Ioannem de Montenigro, Andream de Escobar ambigendum non est.

voluntati Graecorum acquiescendo, a Purgatorii dogmate (una ex quaestionibus de Novissimis) inciperetur ([1]); at nequaquam in hoc ad exsistentiam solummodo cuiusdam *medii* status animarum purgativi statuendam et probandam, sed ad poenam etiam ignis pro hac purgatione potissimum vindicandam toto conamine intenderunt.

4. In hoc autem maximus eorum tacticus, ut ita dicam, error reponendus esse videtur. Stabilita enim duplici quaestione, non seiunctim, sed potius in unum indivisum conflata (« quod habeatur praefinitus quidam locus... ignisque purgatorius in futuro saeculo ») ([2]), argumenta probationis ex sacra Scriptura et ex ratione theologica petita infirmiora sine dubio fiebant, quippe quae solum pro exsistentia purgativi status quarumdam animarum post mortem valida esse dicerentur ([3]); maioris autem roboris erant testimonia Patrum quae ex utraque Ecclesia Graecis consideranda offerebantur, at non quidem omnia, cum pleraque ex ipsis vel non aperte de poena ignis agere ostendi possent, vel potius non nisi de exsistentia loci animarum purgativi doctrinam in terminis traderent ([4]).

([1]) « Nos, deputati – legitur in Formulae praesentatione — ...vestrae postulationi, quae principaliter de Purgatorio esse videtur..., satisfaciendum duximus; si autem de reliquis per nos modo dictis rationem poposceritis, illis etiam... » (Petit, *ibid.*, p. 26).

([2]) Petit, *ibid.*, p. 27.

([3]) Adducebantur haec loca: 2 Mach. XII, 46 (de utilitate precum pro defunctis); Mt. XII, 32 (de peccato in Spiritum Sanctum, quod nec in futuro saeculo unquam remittitur); I Cor. III, 11-15 (de probatione per ignem ut quis salvetur). Iam vero, solus tertius hic locus verbum ignis referebat, sed etiam sic, ex luculentissima exegesi a Ioanne de Torquemada die 27 iunii facta, luce clarius patebat metaphorice verbum illud accipiendum fore. Eodem modo ratio theologica, ex attributis iustitiae et sapientiae divinis deprompta, nihil circa naturam necessariae illius purgationis decidebat.

([4]) Ex Augustino loca sex posita sunt: ex homilia (spuria) *De igne purgatorio*; ex libris *De Civitate Dei* et *De cura pro mortuis gerenda*; ex opere *De paenitentia*, quod potius S. Fulgentium a Ruspe auctorem habet. Unus locus Ambrosio debetur, alius similiter Gregorio Magno e IV *Dialogorum*. Ex Graecis in quaestionem veniunt Magnus Basilius (ex liturgiis), Nyssenus, Areopagita, Epiphanius, Damascenus et Theodoretus Cyri. (Horum omnium locos notatos habes tum in Collectione Petitiana, doc. 1, tum apud Hofmann, *OrChr* 16, num. 57, ubi critica editio datur).

Verumtamen Latini omnes ad finem usque Concilii — inspicere faveas *Schema 1* — pro uno eodemque semper accipiebant et Purgatorium esse et ignem in eo dari; imo Eugenius IV ipse, in breviata « Formula » die 10 iunii 1439 Graecis exhibita, expressam ignis mentionem indicavit veluti fructus Ferrariensium discussionum ante annum cum ipsis habitarum; et, quod plurimum valet, etiamsi in Decreto Unionis tandem aliquando nihil explicite de natura poenarum purificantium definitum fuerit, clarissimus eiusdem commentator, Cardinalis Ioannes de Torquemada, verbum Decreti « *purgatoriis* (poenis) » in *Apparatu* suo illustrans, asserit illud positum fuisse ad naturam poenarum illarum indicandam, quae, etsi valde afflictivae de se sint, non tamen ad puniendum per se, quemadmodum inferorum poenae, sed ad purgandum peccati reliquias ordinantur. « Et quia ignis — pergit dicere — maxime habet vim purgativam, ideo maxime sola poena ignis Purgatorio tribuitur ». Tum de natura huius supplicii eiusque extensione disserendo inquirit, ita ut sub illo Decreti verbo haec omnia contineri, iuxta ipsum, videantur (¹).

5. Nihilo tamen minus unus, nisi fallor, Latinorum invenitur, qui quaestionum diversitatem apprime noverit, Andreas scilicet de Escobar, ex Patribus quidem Concilii, et in numero decem Deputatorum theologorum verisimiliter adscriptus, qui « Formulam » illam primam redegerunt et argumentis firmare studuerunt. Is enim in opere suo *De Graecis errantibus*, pro commoditate disputationum in Concilio habendarum composito, cum doctrinam suam *propriam* (²) de Purgatorio explanasset, totus omnino fuit in eius *exsistentia* perquam locupleti theologicarum rationum segete probanda. Quodsi ad finem tractationis huiusce rei quaedam etiam de *igne* Purgatorii et ipse inseruit, nulla alia causa posita esse illa apparent, nisi quia tunc ad locos S. Thomae commentandos ex more accedit. Tunc autem, quemadmodum in recens scriptis de his omnibus satis ostendi, personalitatem propriam, ut ita dicam, Andreas amittere diceretur. « Expeditis igitur — sic enim ait — capitibus de *meis*

(¹) Candal, *Conc. Florentinum* II/1, num. 87-90, pp. 76-79.

(²) Notum est opus illud Escobarianum simili cuidam operi S. Thomae *Contra errores Graecorum* totum inniti illudque per tractus exscribere; sed multa etiam proprio penu confecit auctor, quemadmodum videri potest in tabella synoptica ad finem editionis a me recens factae. (Candal, *Conc. Florentinum* IV/1, Romae-Matriti 1952).

argumentis et rationibus contra Graecos ad probandum Purgatorium esse, venio nunc ad rationes quas S. Thomas facit contra ipsos Graecos... » [1].

Quae sane ratio agendi ingenium practicum Andreae de Escobar maximopere commendare videtur. Opportunior enim modus Unionis cum Graecis intentandae hic sine dubio fuisset, faciliorque, cum ceterum quaestio haec de natura poenarum secundarium semper valorem quoad definitionem dogmaticam, quae parabatur, induebat.

6. Attamen ex alia parte positio haec Latinorum, minus quadantenus perspicua, occasionem non spernendam praebuit ut aliae quoque quaestiones adversus Graecos illustratae fuerint, quae forsitan locum minime habuissent, nisi Graeci primo huic de Novissimis puncto, potissimum propter hanc duarum rerum confusionem, totis viribus iam ab initio disputationum obstitissent.

Quomodo ergo Latinorum « Formulae » ipsi responderint, videndum nunc nobis est.

II.

GRAECORUM POSITIO FERRARIENSIS

7. Ad disputationes quod attinet Ferrarienses anni 1438, *Schemata 2, 3, 4* evolutionem positionis Graecorum veluti in compendio continere mihi videntur. En igitur quomodo.

Deputatorum Graecorum commissio, quae totidem decem theologis constabat [2], Bessarionem Nicaenum ad responsum Latinis dandum designavit; sed, ut e Syropulo apprehendimus, iam ad hoc munus Marcum Eugenicum ab Imperatore accitum fuisse constat. Uterque autem non « Formulam » quandam doctrinae grae-

(1) *Ibid.*, num. 83, p. 72. Videantur etiam num. 69-80, pp. 58-69, ubi viginti numero ponuntur argumenta, quae simpliciter exsistentiam Purgatorii invictissime probant. Cfr. quae de illis in Introd. animadverteram, num 92-95, 109, pp. XCVII-C, CXI.

(2) Aliquorum nomina tradita nobis sunt: M. Eugenicus Ephesinus, Bessarion Nicaenus, Dositheus Monembasiensis, Methodius Lacedaemoniensis, Sophronius Anchialensis. De ceteris difficilius erit disceptare. Probabiliter quoque Dorothei ambo: Mitylenensis, scilicet, et Trapezuntinus, qui associati Bessarioni in Actis apparent.

cae, quemadmodum a Latinis requirebatur, sed amplam refutationem documenti illorum instituere maluit. Decrevit autem Imperator ex utroque scripto ea tandem seligere, quae opportuniora visa fuerint, ut una tantum officialis *Responsio* exsurgeret. Itaque « quoniam primordia discursuum et iacta fundamenta (intelligas exordium et status quaestionis expositionem) in Nicaeno clariora, demonstrationes et ratiocinia fortiora in Ephesio enitebant — ait Syropulus —, iussit (Imperator) Nicaeni praefationem, *et si quid forse praeclarum* in eius scriptis contineretur, ad ferme omnia quae procudit Ephesius praestantissima adiungi » (1).

Scriptum Marci Ephesii integrum praebet nobis documentum 2 ex collectis a L. Petit, integrum etiam adest documentum resultans e duobus, quod ibidem, num. 3 insignitum, titulum huiusmodi gerit: « *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio a Bessarione recitata die 14 iunii 1438* » (2).

8. De huius igitur documento, si ad simplicem doctrinae enuntiationem redigitur — inspiciatur oportet *Schema 2* —, haec notanda crediderim.

Primum quidem est, eodem modo ac « Formulam » Latinorum cui respondet, non ad quaestionem solam de Purgatorio restringi, sed alia quoque dogmatica puncta ipsum tangere, qualia sunt efficacia precum pro defunctis necnon sors bonorum peccatorumve post mortem. Ad primum quod attinet, suffragiorum valor, quae ex traditione Ecclesiae pro defunctis semper fiunt, libenter admittitur; retributio autem vitae aeternae debita iustis, vel etiam aeternorum suppliciorum pro damnatis, simpliciter asseritur, nihil vero innuitur

(1) SYROPULOS-CREYGHTON, V, 14, pp. 132-134.

(2) Oratio privata Bessarionis non amplius servata est, sed verisimiliter post fusionem documentorum fuit destructa. Cur ita acciderit, rationibus exposui ante plures annos in studio *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino* (*OrChrPer* 6 [1940] 424 s.). Ceterum, comparatione instituta *Responsionis* officialis et *Orationis primae* M. Ephesii de igne purgatorio, quae eius pariter privata responsio est, id penitus educitur, ut quaecumque ab hac diversa habentur in *Responsione* Graecorum, ea omnia Bessarioni deberi minime dubitandum sit. Ea autem sunt, ni fallor, quae sequuntur: num. 1 (exordium conciliativum); num. 2, 3, 4 (status quaestionis et rerum partitio); num. 11, 12 (plenior elucidatio textus paulini I COR. III, 11-15); num 19 (tertium rationis argumentum contra Purgatorium). Reliqua omnia, si materialem redactionem rerum forsitan in quibusdam excipias, Ephesini sunt.

de tempore eiusmodi retributionis, quae statim post mortem animabus iam purificatis futuram esse Latini confitebantur.

Nihil praeterea de iudicio vel particulari vel extremo *Responsio* significabat, quamquam nullam huius rei culpam Graecis tribuendam esse dixeris, cum nec ipsi Latini, cum quibus agebant, rationem facti ab illis deinde unquam postulaverint (1). Quin immo non solum de iudicio et universali et particulari, utpote de re minime controversa, omnino silet Decretum definitionis Florentinae pro Graecis datum, sed etiam altera Latinorum « Formula », mense iunio 1439 adhuc Graecis oblata, quaestionem huiusmodi praetermissam voluit. Inspicias iterum, si lubet, *Schema 1*.

9. Sed alterum est, idque praecipuum, circa documentum hoc Graecorum, quod notasse iuvabit.

Auctores enim sunt, qui *Responsionem* illam existiment tanquam facilem Graecorum victoriam, adversus Latinos in re proposita de Purgatorio reportatam, prout ab ipsis in probatione « Formulae » primae quaestio haec adducta erat (2). Nam verum quidem est adeo in ipsorum existimatione coniuncta esse duo haec, et Purgatorium esse et poenam ibi ignis sustineri, ut quaecumque argumenta pro prima assertione agitarentur, necessario secum etiam ferre putarent alterius probationem; at negari simul nequit poenam illam ignis sin minus directe ex Scripturis, saltem ex traditione universalis Ecclesiae invicte ipsos etiam demonstrasse. Graeci vero, admissa medii cuiusdam status animarum exsistentia, in quo post mortem culparum purgatio fieret, quemadmodum uno vel alio modo tam ex indole liturgicarum precum quam ex doctrina suorum theologorum, Nicolai praesertim Cabasilae, Simeonis Thessalonicensis et Iosephi Bryennii edocebantur (3), in excludendam per ignem animarum purificationem totis viribus incubuerunt. At fateri cogor, salvo meliori iudicio, nedum pro Graecis victoriam de Latinis stare, illos e contrario intentum suum sat infelici ratione perfecisse.

(1) Omissionis huius ratio, quam assignare possemus, haec sine dubio est, quod ante Concilium Florentinum exsistentia iudicii particularis nunquam in Ecclesia Orthodoxa negata fuerat. Quodsi quaevis in hac re cum Occidentalibus differentia habebatur, potius in modo quo iudicium exerceretur consistebat, qui tamen modus ne a Latinis quidem ipsis in Concilii laboribus unquam tractatus est.

(2) Cfr. exempli gratia ea quae in *ThDCO*, IV, 127 s. referuntur.

(3) Optime de his apud JUGIE, *ibid.*, 103-105.

10. Re quidem vera non uno ex capite assertio ostendi posset. Etenim illud momento non caret (licet praecipuum naevum non sit), quod *Responsio* Graecorum, de qua agimus, in contradictionem incidisse videtur, cum ex una parte exsistentiam Purgatorii quoad rem ipsi confiterentur, ex alia vero eandem non iam verbotenus, sed certe re, rationibus omnibus fere illis decem ad finem documenti cumulatis, prorsus negarent (1). Conclusio namque horum omnium argumentorum semper eadem est, ignem nempe Purgatorii non evinci; sed, si bene singula perpenduntur, non id solummodo apta sunt ostendere (si tamen veritati niterentur), sed etiam omnino Purgatorium non exsistere, quod nihilo minus in statu quaestionis prius a Graecis admittebatur. At, videlicet, nihil aliud, ex mente cl. M. Jugie, rationes illae produnt, nisi dialecticam Marci Eugenici habilitatem, vel potius, ad sophisticam argumentationem proclivitatem eius (2).

11. Verumtamen nullo modo tacere licet rationem pauperrimam, imo et falsam, quae in diiudicandis et expendendis argumentis patristicae traditionis a Latinis adductis circa purgatorium ignem adhibita fuit. Pro Graecorum enim *Responsione* nihil valere diceretur Ecclesiae latinae traditio, cum ad eiusdem refutationem ipsis allegasse sufficiat ignorantiam fere omnium operum, quae hucusque idiomate latino scripta fuere, vel contenti sint dicere, si tandem aliquando Patrum assertiones a Latinis allatae recusari

(1) Rationes illae ex his capitibus producebantur: *a*) ex bonitate divina quam dedeceret exiguum peccatum punire; *b*) ex eo quod peccata levia differentiam aliquam in fruitione praemii ad summum secum ferrent; *c*) ex immutabilitate animi vel in bono vel in malo post mortem; *d*) ex inaequalitate visionis divinae ut praemium, quae aequalem pro omnibus purgationem, qualis esset ignis, habere non potest; *e*) imo, ex eo quod huiusmodi purgatio, iuxta Nazianzenum, non nisi *nocte* huius vitae detur, post mortem autem non nisi poena aeterna; *f*) ex eo quod nihil medium in Evangeliis assignetur praeter sinum Abrahae vel sempiternum supplicium; *g*) ex impossibilitate ustionis animarum spiritualium; *h*) ex silentio traditionis; *i*) denique, ex consectariis origenismi inde promanantibus. — Argumenta haec rationis, ut vides, novem sunt in officiali *Responsione*. Eugenicus autem in privata sua *Oratione* prima undecim posuerat, Bessarion vero decem. Ipsorum correspondentiam graphice signatam habes apud A. D'ALÈS (« *Gregorianum* » 3 [1922] 19, nota 1), ex quo facile patet argumentum tertium Bessarionis esse, et remote saltem inspirationem desumpsisse e theoria quadam S. Thomae de immutabilitate voluntatis in damnatis. (Cfr. CANDAL, *OrChrPer* 6 [1940] 428-429).

(2) M. JUGIE, *La question du Purgatoire. Échos d'Orient* 30 (1921) 274.

nequeunt, ipsas huiusmodi non esse, quae in alium diversum sensum trahi nequaquam possint. Ceterum ille sensus, qui Graecis pro refutatione inservire deberet, nullatenus ab eis perspicue declaratur.

Traditionem autem Ecclesiae graecae de hac re minime exsistere autumant, quippe cum solus Nyssenus ignem illum propugnet; sed, videlicet, qua homo est, ipse falli potuit, immo, origenismi probro mulctatus non obscure ab ipsis ostenditur.

Supervacaneum denique est Romanae Ecclesiae auctoritatem invocare (quod aliud e Latinorum argumentum erat), ceu si universalis et acceptanda omnibus illa foret, cum id quoque in controversia positum sit, et consuetudo consuetudini, traditio traditioni opponi iure possit.

12. Haec igitur, quae medullam *Responsionis* Graecorum constituunt, valde manca et debilia esse videbuntur. Traditio enim occidentalis minus habetur, ut patet, et quasi despicitur; graeca autem non parum minuitur, immo etiam quoquomodo ignoratur, quamquam plures liturgiarum orientalium loci a Latinis afferebantur, ipsis utique minime inconsueti, etsi in *Responsione* prorsus ab eis reticiti fuerint, in quibus vel liberatio fidelium defunctorum a poenis in genere, vel etiam explicite a cruciatu ignis, a Deo postulatur (1). Numquid hae preces ad traditionem Ecclesiae graecae spectare nullatenus censerentur?

Neque etiam plus valoris in se habet, etsi specie tenus scientifico modo proponi videatur, exegesis celeberrimi illius textus primae ad Corinthios epistulae, quam, ut superius innuebam, *Responsio* haec Graecorum officialis ex scripto Bessarionis deprompsit. Ad mentem enim S. Pauli recte interpretandam non una praeconcepta idea etiam ipse Nicaenus antistes praepediebatur (2).

Mitto praeterea illud, quod in hoc primo Graecorum documento ne ipsorum quidem positio plene definita elucebat. Medium

(1) Videas, sis, ALLATIUM, *De purgatorio*, pp. 88 ss. et M. JUGIE, *ThDCO* IV 89-94.

(2) Explicatio Bessarionis insufficiens et falsa sine dubio est, prodit tamen valde studiosum virum, veritatis assequendae tenacissimum, cui neque interpretationes divi Augustini, neque etiam omnino S. Chrysostomi, placent; sed res ipse profundius, ut ait, investigare desiderat. Si autem exegesis eius cum simili alia, deinde ab Eugenico facta (in *Oratione* sua altera de igne purgatorio), comparatur, victoria pro Bessarione erit.

animarum post mortem statum fatebantur, innuebant quoque purgationem quandam fieri debere, omnino autem purgationem per ignem excludebant; incertum igitur adhuc ipsis remanet an solius Dei misericordiae purgatio illa adscribi possit, an per solas preces Ecclesiae perficiatur, an etiam ope poenarum sensibilium, quae, excluso igne, dubitanter semper ab ipsis quaenam fuerint exponi debuerunt (1).

13. Haec tamen omnia luculentissimam amplamque expositionem et refutationem ex parte Latinorum statim receperunt.

Loquor nempe de documento 4 collectionis Petitianae, in quo praecedenti Graecorum *Libello*, ut titulus fert, responsio datur. Facta est, officialiter etiam, nova haec *Responsio* a Ioanne de Torquemada die 27 iunii 1438; in eaque, discrimine quod inter doctrinam catholicam de igne Purgatorii et origenismi errorem intercedit validissime exposito, undequaque auctor ostendit valorem testimoniorum et latinae traditionis et graecae (quam quidem Latinos semper cognitam habuisse uberius illustrat) (2), luculenterque proponit tanquam fundamentum doctrinae de poenis purgatoriis duplicem reatum culpae et poenae, quod semper actuale peccatum comitatur, exegesim dein veram textus S. Pauli (I Cor. III, 11-15), a

(1) Haec Graecorum incertitudo causa potissimum fuit, ut mihi videtur, cur ipsi semper, etiam ad id rogati, « Formulam » quandam Latinis tradere recusaverint de his quae de Novissimis sentiebant; « Formula » enim huiusmodi accuratam certe verborum expressionem requirebat. — Aliae etiam rationes non spernendae ponuntur apud HOFMANN, *Formulae praeviae... de Novissimis*, p. 340.

(2) Immo, etiam pulchram graecitatis lectionem Graecis praebet, reiciens non solum ut falsam ex usu Scripturae generali, sed etiam ut minime philologice fundatam miram illam sententiam Chrysostomi, qua Graeci confidebant, vi cuius vox illa « σωθήσεται » (= ipse autem salvus erit) textus S. Pauli (I COR. III, 15) de *permanentia* in tormentis accipiebatur; « cum lingua graeca locupletior sit habeatque pro duratione et permanentia verba *permanebit* (διαμενεῖ), vel *perseverabit* (διακαρτερήσει), vel *custodietur* (διαφυλαχθήσεται). Cfr. edit. criticam (HOFMANN, *Orient. Christiana* 17 [1930] 232), et animadvertas paulo aliter haec haberi, ad redactionem quod spectat, in Petitiana editione (*PO*, XV, 96), ubi additur: « aut (Apostolus usurpasset) quamlibet aliam vocem magis propriam, qua removeretur omnis ambiguitas... » — Ad philologiam quod attinet, videtur TORQUEMADA prae oculis habere celebrem grammaticum UGUCCIONE (cfr. quae ipsemet alias notavi, *Conc. Florentinum* II/1, Introd. num. 15, p. XXI).

Graecis non clare perspectam, profunde instituit (¹), et refutatione denique sophisticarum rationum ab iisdem ad finem oppositarum orationem magnificam claudit (²).

14. Sed idcirco quod in officiali ipsorum *Responsione*, ut vidimus, dubie mentem suam de Novissimis Graeci ostenderant, orationem incipiens Torquemada tria ab ipsis quaerit — et prae oculis habeatur oportet *Schema 3* —, ut responsum deinde firmum et non vagum de illis praebere velint, scilicet: 1) an a Graecis admittatur retributionem praemiorum et poenarum post mortem immediate haberi; 2) quomodo fiat animarum purgatio; 3) an etiam post finitam purgationem sorte sanctorum in caelo animae liberatae fruantur.

(¹) Meritum praecipuum IOANNIS DE TORQUEMADA in hac re elucet ex eo quod, in explicando contextu toto loci S. Pauli, optime intuitus sit ea omnia, quae ibi sub imaginibus auri, argenti, pretiosorum lapidum, lignorum, foeni et stipulae dicuntur, *positivam* aliquam aedificationem super fundamentum fidei a Christo positum significare debere; ac, proinde, peccata gravia, quae nullam positivam aedificationem continent, sed potius aedificii destructionem, ad rem nullatenus facere. — Ut autem veluti in schemate quodam tota ratio exegeseos Graecorum et Latinorum clare videatur, utriusque expositionis characteristica lineamenta hic subiciam.

Textus 1 COR. III, 11-15	Exegesis BESSARIONIS	Exegesis IOAN. DE TORQUEMADA
« Fundamentum »	Fides	Fides
« Aurum, argentum, lapides pretiosi »	Opera bona: virtutes	Opera undequaque bona
« Ligna, foenum, stipulae»	Vitia: mortalia peccata	Opera non undequaque bona (mixta peccato veniali)
« Dies Domini »	Extremum iudicium	Iudicium particulare (dies mortis)
« In igne revelabitur»	Verus ignis iudicium praecedens	Ipsum iudicium particulare quo omnium opera bona et mala serio examini subiciuntur
« Detrimentum patietur »	Damnatio peccatorum aeterna	Purgatorii poenae quae graves sunt (verum detrimentum).
« Salvus erit quasi per ignem ».	Aeterna permanentia in igne	Finalis animae salvatio poena (ignis) absoluta

(²) CANDAL, *Conc. Florentinum* II/1, Introd., pp. XVIII-XXII, ubi brevem totius huius Orationis analysim invenies.

Quod profecto praestitum a Graecis fuit primis diebus mensis subsequentis iulii, sed non amplius Bessarionis ore, quemadmodum in *Responsione* praeterita, at Marci Eugenici, Ephesini praesulis, ad id ei ex decisione Deputationis Graecorum substituti. Ratio, nisi fallor, fuit illa a me superius adumbrata: repugnantia, scilicet, Bessarionis ut res de Novissimis profundius agitarentur. Nimirum suspicabatur sincerus vir illas tangi non posse, quin doctrina palamitica, Ecclesiae graecae iam tunc officialiter tradita, simul evolvi oporteret. Iam vero placita illa palamiticorum iampridem ipse saltem deseruerat mente, qui etiam scribere non dubitavit putare se hac de causa Ecclesiam Graecorum iam diu erroribus irretitam esse (1). Munus igitur respondendi Ephesius obtinuit, qui *Orationem* suam alteram de Purgatorio pronuntiavit, prout in documento 5 ex collectis a Ludovico Petit legenda exstat.

15. Quod autem vere ut nova officialis *Responsio* scriptum hoc Graecorum sit habendum, vehementer suadent tum indoles eius exordii, in quo Orator ait se « propriam (Graecorum) opinionem, quaecumque sit neutiquam exposuisse, nedum obfirmasse studuisse », cum Latini postulent ut clarius adhuc ab ipsis illustretur quid demum sentiant, tum vel maxime sollemnis illa formula, ad definitiones synodales fere conformata, qua sensus Ecclesiae ipsorum de Novissimis declaratur: « Profitemur ergo... ».

De hoc autem novo documento — inspiciatur, oro, denuo *Schema 3* — quaedam animadvertere licebit.

Primum quidem, hic non subici directe plenam triplici Latinorum quaesito responsionem, sed uni tantum, videlicet illi quod de retributione praemiorum vel poenarum post mortem agebat (2). Ex reliquis duabus propositis quaestionibus, ad tertiam quod attinet (nempe, an animae iam purgatae statim praemium accipiant) provisum sine dubio est cum ad primum quaesitum responderetur; alia vero quaestio solum indirecte et veluti ex consequentia tractatur ab Eugenico. Si enim neque daemones ipsi neque damnati peccatores igne cruciabuntur ante extremum iudicium « dixerimus ergo — ipse affirmat, num. 11 *Orationis* suae — poenam qua medii afficiuntur [non ignem, sed] moerorem esse, vel conscientiae pu-

(1) Candal, *Andreae Rhodiensis inedita ad Bessarionem epistola* (De divina essentia et operatione). *OrChrPer* 4 (1938) 346 ss.

(2) Si documentum hoc Petitianum 5 bene inspicitur, deprehendimus fere maximam eius partem in refutanda *Responsione* praecedenti consistere.

dorem ac stimulum, vel paenitudinem, vel inclusionem et caliginem, vel pavorem et futuri ambiguitatem, vel solam divinae visionis dilationem pro ratione culparum ab unoquoque admissarum ». Imperfecta igitur adhuc responsio habetur, de qua ulterius non pauca Latinis interrogare fas erit.

Progressum tamen non levem *Oratio* haec altera Marci Ephesii in generali de Novissimis disputatione signavit. Cum enim « Formula » prima a Latinis proposita non solum materiam Purgatorii sed multa alia complecteretur, discutienda illa nunc erant, eo vel maxime quod Graeci in prima officiali *Responsione* non accurate de illis dixissent. Nunc autem pressius a Latinis ad id cogebantur. Sic enim prius docuerant (*Responsio* officialis, 14 iun.): *iustos*, id est, nullius culpae conscios *vitam aeternam adipisci*. — Quandonam? *immediate post mortem*? urgent Latini (27 iun.). — Nequaquam, addunt nunc Graeci (*Oratio* altera M. Ephesii, primis iulii diebus), sed *omnino post iudicium universale*.

Graeci igitur in Concilio pro unione, primis disputationibus Ferrariensibus, dilationem retributionis praemiorum (vel etiam poenarum) officialiter tuiti sunt (1).

16. Animadvertere praeterea iuvat, latius hoc modo disputationum campo patente, quaestionem implicitam solvendam quoque esse, quae optimo quidem iure a Latinis proponi poterat quaeque melius esset ut ab ipsis Graecis sponte praeoccuparetur. Igitur de statu iustorum post mortem (et simili modo de damnatis) usque ad extremum universale iudicium agendum ipsis erat.

Id itaque Ephesius aggressus est ostendere pluribus illis affirmationibus, quas subiunxit, ut et felicitatem iustorum nunc imperfectam esse et imperfectum etiam damnatorum supplicium explicaret. Quod quidem formularia fere concisione redegit. Ergo pro iustis loca quaedam felicitatis constituit (sive paradisum Adami, sive caelum, sive etiam templa in quibus coluntur illa dicere velis),

(1) Quaestio haec in Ecclesia byzantina a temporibus Photii maxime discussa et in utramque partem per theologos boni subsellii inter Graecos sustentata est. Pro dilatione, miris argumentis Scripturae perperam interpretatis, fuerunt ipse PHOTIUS et THEOPHYLACTUS, SIMEON THESSALONICENSIS et IOSEPHUS BRYENNIOS; pro immediata retributione generatim auctores librorum « *Vitarum* » et *Menologiorum*, sectatores Unionis Lugdunensis saeculi XIII, et boni theologi saeculi XIV (NICEPHORUS GREGORAS, NICOLAUS CABASILAS et THEOPHANES NICAENUS). — Vid. de his M. JUGIE, *ThDCO* IV 48-54; 63-70.

ubi coram ipso Deo et cum angelis ex visione Dei (seu, potius, ex fulgore exinde profluente) summa replentur voluptate; hereditate vero regni promissi nondum obtenta, bona ineffabilia semper expetunt, quae veram beatitudinem ipsis denique tribuat. Pari modo de reprobis: solum enim carceribus includuntur nunc, ubi, poena damni utique iam attacti (quod quidem implicite solum hoc loco Ephesius asseruisse apparet), summo dolore ob ignis inextinguibilis, qui futurus est, exspectationem et timorem vehementer cruciantur.

17. Quae profecto doctrinae capita per reliquam *Orationem* ab Ephesino praesule toto conamine at debilibus rationibus propugnata sunt, Scripturae sc. textibus ad dilationem retributionis quod attinet, patristicis autem allegationibus ad visionem illam lucis seu divini fulgoris in actuali sanctorum imperfecta felicitate splendentis confirmandam.

Verumtamen haec omnia non poterant non suscitare inter Latinos novas interrogationes, quae sponte sese offerri videbantur, nimirum: qualis tandem visio illa divinitatis esset, qua plene iusti beari nequeant; qualia bona illa ineffabilia adhuc ultra visionem Dei exspectanda et ut meliora appetenda; quanam ratione visio Dei totam suam virtutem in animam separatam exercere non valeat, et an id ex defectu corporis provenire sit dicendum. Haec igitur omnia — de quibus ne apud ipsam quidem deputationem Graecorum una erat communis sententia — plura invicem colloquia acresque disceptationes sine dubio causarunt, earumque tenoris, ulteriorum documentorum absentia, veluti sola echo resonat in doctissimo Ioannis de Torquemada *Apparatu* Decreti Florentini post Unionem factam composito.

Ibi enim ad immediatam retributionem praemiorum stabiliendam (dum explicantur verba: « Illorumque animas - mox in caelum recipi ») argumenta congeruntur quae directe rationes convellunt Marci Ephesii, illas, scilicet, quas ipse hoc documento 5 Petitiano circumvolverat. Nam, relicta discussione textuum patristicorum ad aliud caput de visione Dei faciali illustrandum, totus est Torquemada in exponendis Scripturae locis perperam ab Ephesio intellectis et in evertendo fundamento, ut ita dicam, dilatae retributionis, efficaciter ostendendo nullam esse impossibilitatem divinae visionis antequam corpus animae iterum coniungatur ([1]).

([1]) CANDAL, *Conc. Florentinum*, II/1, num. 94-98, pp. 81-84. — Cfr. etiam quae ibidem de intuitiva SS. Trinitatis visione dicuntur, num. 101-107, pp. 86-90.

18. Hic autem sistere fortasse videretur Graecorum Ferrariensis positio. At scio equidem aliud documentum ad Ferrariam pertinens adhuc in collectione Petitiana haberi, nempe 6um, quod sine dubio singularis momenti esse dixeris. Multa enim in ipso nova aut etiam inaudita leguntur, quae nondum in primis illis Concilii disputationibus agitata fuisse vidimus; completam praeterea, ut ita dicam, quattuordecim interrogationum seriem contînet [1], quae e Latinorum castris emanarunt et ab Ephesio assidue collecta et ex ordine responsione donata sunt. Inspicere faveas *Schema 4*.

Quid igitur dicendum? Illud revera magni valoris esse, tum theologici (ex dicendis inferius), tum etiam historici, siquidem interrogationum harum Latinorum, cum hucusque originale documentum nondum repertum sit, hoc Marci Eugenici scriptum fons unicus exstat. Aliunde vero nulla, quod sciam, aestimabilis ratio apparet cur fons huiusmodi vitiatus esse crederetur. Interrogationes enim illae tales omnino sunt, quae ex ultima Graecorum officiali responsione, in *Oratione* altera Marci Ephesii contenta, sponte sua fluant, et singula capita comprehendant quae tandem aliquando integram disputationem de Novissimis efficiunt, sive de Purgatorio (initiali Ferrariensi quaestione) sermo sit, sive etiam de reliquis quae ad beatitudinem sanctorum vel ad aeternam animarum damnationem referuntur.

19. Verumtamen priusquam ad examen theologicum huius documenti procedamus, declaranda quaestio venit quae fortasse elucidari plene non possit. Estne documentum hoc officialiter propositum ex parte Graecorum ut interrogationibus a Latinis factis responderetur? Res in utramque partem anceps pro multis manet, quamquam, plane dicam, negativa solutio magis mihi fundata esse videtur.

Sane, pro quibusdam, et concisio singularum responsionum et earumdem moderatio, quae quandoque praecedentes assertiones eiusdem Marci Ephesii corrigit [2], necnon factum ipsum quod,

(1) Probabiliter interrogationes hae toti Latinorum deputationi debentur, sed IOANNEM DE TORQUEMADA inspiratorem earumdem fuisse veri simillimum est. (Cfr. CANDAL, *ibid.*, Introd., num. 17, p. XXII).

(2) Exempli gratia, si *Schema 3* conspicitur, animadvertere licet nihil Ephesium in *Oratione* sua altera de Purgatorio (docum. 5) de poena damni pro reprobis dixisse; nunc autem a Latinis requisitus, explicite

etiam responsionibus his datis, definitiva solutio de Novissimis nondum Ferrariae habita sit, documentum hoc officiale esse implicare videtur (1). Aliis vero magis fortasse arridet post privatas Graecorum collationes cum Imperatore diebus 16-17 iulii habitas documentum hoc Marci Eugenici collocare. Scilicet (si mentem ipsorum bene capio), interrogationes has quattuordecim Latinorum ortas potissimum esse aiunt occasione ultimae Graecorum positionis Ferrariensis, quae non nisi illis duobus diebus definita fuit; ac proinde (id quod facile subintelligitur, etsi expresse non affirmetur), quoniam post illas collationes discussio quaevis de Novissimis abrumpitur, neque praesentatio interrogationum quattuordecim Latinorum neque earumdem responsio ex parte Graecorum officialem characterem induere potuerunt (2).

20. Sed mediam quandam viam commodius fortasse sequeremur, ut difficultatibus utrique sententiae ex adverso inhaerentibus obviam venire liceat.

Et re quidem vera difficilius mihi persuadere possem, cur contra officialem Graecorum responsionem (si tale fuisse documentum hoc 6um admittitur) Latini iterum statim non surrexerint, et cur, e contrario, discussiones de hac re omnino cessaverint, cum potius post hanc postremam Marci Ephesii declarationem multo maius dogmaticum discrimen Orientalium cum doctrina catholica apertum esse pateret, quam antea illud fuerit.

Ex alia vero parte interrogationes quattuordecim Latinorum huiusmodi sunt, quae, etiamsi velut reactio quaedam contra finalem positionem collationum privatarum dierum 16-17 iulii considerari quidem possint, at sine dubio plenius et magis directe contra *Orationem* alteram Marci Ephesii officialem (docum. 5 — videas, si placet, *Schema 3* —) positae esse censeantur.

---

eam docet. Hac de causa in *Schemate 3* punctum hoc intra parenthesim quadram includere volui.

(1) Sic v. gr. M. JUGIE, *Échos d'Orient*, 20, p. 277. — Haec sententia forsitan exinde etiam roboraretur quod, ut in Actis Graecorum apparet, in animo ipsorum esset scripto respondere. « Ad hoc ergo — inquiunt — etiam Graeci scriptum se reddituros responsum dixerunt » (MANSI 31 A, col. 491 A). Attamen certo definiri nequit quid sub illo verbo « ad hoc ergo » intelligendum sit. Videtur quidem alludi ad quandam ex illis 14 interrogationibus Latinorum, ut puta 6am, quae de ustione animarum per ignem aeternum quaerit, res tamen certitudine non pollet.

(2) Cfr. ex. gr. HOFMANN, « *Gregorianum* » 18, p. 349.

21. Paucis igitur rem, ut mihi videtur, sic concipere poteris. Ante medium mensem iulium, vel statim, vel parvo dierum intervallo ab *Oratione* officiali Marci Ephesii posito, interrogationes suas Latini Graecis opponere coacti sunt, ut novarum illarum quaestionum (de divina visione et de essentia felicitatis sanctorum), quae ex eius affirmationibus exsurgebant, discussio inchoaretur. Sed, nimirum, quaestiones illae novae agitatissima inter Graecos problemata doctrinae palamiticae tangebant, quae non una omnium ratione neque communi ab omnibus firmitate admittebantur. Factae proinde sunt apud Imperatorem sessiones illae privatae dierum 16-17, ex quibus solutio quaedam, sin minus completa quoad interrogationes omnes quattuordecim, at generalis saltem prodiret, qua officiale Latinis responsum praeberetur.

Quapropter documentum 6 ex Petitianis, quod serius a Marco Eugenico scriptum fortasse est, nihil continet aliud quam eius *privatam* responsionem.

22. Remanet adhuc explicanda discussionum de Novissimis abruptionis ratio, tunc cum ad intimam rerum radicem quaestio ferebatur: sed nescio an unquam, documentorum inopia, sufficienter solvi intentaretur. Rationes quasdam huius facti iam pridem alias attuli, cum labores Ioannis de Torquemada pro Concilio Florentino illustrare conatus sum. Illae fortasse reponendae erunt: 1) in gravitate ipsa problematis discutiendi de essentia et operatione divina, quo internum Graecorum dissidium magis acuebatur; 2) in eo quod ipsi Graeci ad quaestionem praecipuam, quae circa Unionem erat, de processione Spiritus Sancti tractandam nunc demum sponte festinabant (id quod prius facere renuerunt); 3) denique in curis translationis Concilii in salubriorem civitatem ingruente peste, et etiam idcirco quia per illud tempus Ioannes de Torquemada, praecipuus Latinorum qui discussiones de Novissimis sustinebat, a Concilio secedere cogebatur, ut tanquam theologus Legationem pontificiam ad Diaetas Germaniae comitaretur (1).

23. Iam igitur, his expedito calle, consideranda sub aspectu theologico venit postrema haec Ephesini de Novissimis responsio.

Divisionem clarissimam servat iuxta 14 puncta a Latinis proposita, quae iterum — prae oculis habeas, quaeso, *Schema 4* — ad duo praecipue doctrinae capita reducuntur, ad ea, scilicet, quae beatitudinem sanctorum vel damnatorum supplicium spectant, et

(1) CANDAL, *Conc. Florentinum*, II/1, Introd., num. 18, p. XXIII.

ad alia quae quaestionem de Purgatorio eiusdemque poenis de novo tangunt. Prima autem sectio *octo* priores Latinorum interrogationes comprehendit *et* insuper *aliam*, videlicet 12^{am}, quae, perturbato ordine [1] in documento certo ponitur. In altera vero sectione, quae de Purgatorio agit, *quinque* reliquae interrogationes pertractantur.

24. Nunc autem, si bene scriptum hoc perpenditur, singularissima Novissimorum doctrina efflorescere animadvertitur quoad triplicem animarum statum post mortem, iustorum, peccatorum et mediorum, quae nescio an ab aliquo alio byzantinorum doctore ante Marcum Ephesium hac amplitudine et tot simul erroribus enodata unquam fuerit. Pro his quae sequuntur *Schema 4* inspiciendum erit.

Et primum quidem, *quoad beatitudinem sanctorum*, valde commune fuit Orientalibus (eo quod perfectam consecutionem praemii ipsis differri docuerunt) diversimode explicare felicitatem animae iustae post mortem et incompletam parvamque eam esse dicere ad extremum usque iudicium [2]; Ephesius autem adeo praesentem ipsorum beatitudinem deprimit (quam proinde *particularem* felicitatis appellat), ut, etsi visionem Dei (modo suo) sanctis concedat, imperfectissimam illam esse asseveret prae ineffabili gaudio post resurrectionem corporum beatis obventuro. Quodnam autem id sit, tandem aliquando non illustrat, at satis indicat illud radicaliter resurrectioni corporis deberi, sine quo ad plenam Dei possessionem nequaquam perveniretur. Doctrinam palamiticam prorsus tenet, quandoquidem neque immediate post mortem neque etiam post finale iudicium visio Dei facialis erit, ita ut sine medio, « sicuti est », essentia divina percipiatur (hoc enim impossibile esse ait), sed visio erit solum alicuius alius entitatis sive fulgoris divini, ab essentia Dei tamen realiter diversi, cuius naturam, e Patrum consilio, nefas est amplius investigare.

(1) Nefas est scire, cum originale Latinorum non habeatur, utrum iam ab ipsis interrogationum ordo sic processerit, qui praeposterus omnino in hoc puncto est. Quocirca in nostro *Schemate 4* numerum 12 post numerum 8 collocavimus.

(2) Conferas, v. gr., quae Photius ipse docuit, et Theophylactus, et Xanthopullus, multique alii, imo et ipse Georgius Scholarios, ante Concilium Florentinum (vid. M. JUGIE, *ThDCO* IV, pp. 63-70, 74), quibus animarum praemium post mortem vel paradisus est (terrestris vel caelestis), vel ad summum Humanitatis Christi fruitio, vel etiam Dei ipsius possessio, sed per solam mentis connaturalem contemplationem.

Verum neque ex hoc capite solum (quod omnibus palamitis commune est) Ephesii theologia causam admirationis nobis praebet, sed etiam multo magis quia placita quaedam miscet omnino sibi peculiaria, quae probari non possunt. Exempli gratia, cum affirmat visionem divinam amitti (quaecumque illa sit) quando sancti nunc ad exaudiendas fidelium orationes aut miracula patranda iuxta ipsum in terras mittuntur; vel cum exegesim penitus arbitrariam tentat illius textus evangelici: « Veni ut vitam habeant (= visio Dei) et abundantius habeant » (= bona post iudicium ineffabilia); vel denique cum triplex illud regnum statuit fidei, spei et caritatis: fidei, pro hac scilicet vita; spei, pro tempore illo quod a morte cuiusvis ad finem usque mundi decurrit (1); tandem caritatis, pro sanctorum vita consummata post iudicium universale, ubi gaudium et amor beatificus princeps erit.

25. *Ad sortem damnatorum* quod attinet, theologia Marci Ephesii fere in omnibus singularis quoque est. Etenim poena ignis solummodo post resurrectionem corporum (quae sola uri possunt) inchoabitur (2), exspectatione autem et timore acerbissimi cruciatus iam nunc damnati sensibiliter puniuntur. Poena vero, quae dicitur damni, gravissima certe omnium est, sed adhuc gravior post finem dierum fiet, tunc enim etiam spes Deum amplius videndi reprobos deficiet. Sustinere ergo Eugenicus diceretur Deum quodammodo

(1) Notum est saepissime inter Orientales byzantinos sermonem esse de « μέσῃ καταστάσει » animarum; scilicet, de statu illo medio *omnium* animarum tam beatorum quam damnatorum a morte usque ad iudicium ultimum. Non confundendus est hic status medius cum statu qui *mediorum* dicitur, seu Purgatorii, illarum nempe solum animarum, quae in caritate Dei e vita decedunt usque dum plenam de commissis satisfactionem absolvant. — Virtutem igitur *spei* post mortem non animabus solummodo *mediis*, seu Purgatorii, Ephesius tribuit, sed *omnibus*, etiam reprobis, ad finem mundi usque.

(2) De daemonibus autem non una est Marci Ephesii constans opinio. Nunc enim affirmare videtur poenam ignis (qui a momento peccati eorum creatus a Deo est) iam ipsos pati ad eamque sustinendam veluti in corporibus aëreis inclusos iam fuisse (cfr. *Orationem* alteram de Purgatorio [docum. 5], num 19, argum. 8). Non tamen omnino liquet; nam in *prima Oratione* (et eodem modo in *Responsione* officiali Graecorum ad « Formulam » primam a Latinis adductam) haec corporum aërcorum assumptio non nisi post universale iudicium obventura illis dicitur, unde nondum etiam ipsi igne nunc torquerentur. Sic etiam Ephesium interpretans M. JUGIE rem intellexit (vid. *Échos d'Orient* 20, p. 281).

in extremo iudicio a damnatis videri? Sed nota Deum in hoc casu ***divinitatem*** intelligere oportere, ut recte positio auctoris procedat; sola enim Humanitatis Christi visio, qui certe Iudex divinus est, minime sufficit (id quod Ephesius infitiari nequit) ut Deum simpliciter quis contemplari dicatur. Docet praeterea sine dubitatione ulla preces pro damnatis ab Ecclesia fundi et posse et debere, imo precibus illis effectum mitigationis poenarum indefinitum tribuit. Ad quamnam autem poenam haec mitigatio referenda sit, non amplius Ephesius declaravit: utrum, scilicet, ad poenam damni, sola quae nunc reprobos cruciat, iuxta ipsum, an etiam ad futuram ignis aeterni ustionem, ita verbi gratia quod minor pro ipsis deinde applicetur quam si preces illae defuissent. Unum solummodo intactum punctum in hac re de damnatis manere diceretur, nimirum, supplicii et damnationis aeternitas, quam nunquam attingere mitigatio illa poterit.

26. *De mediis* denique *animabus*, quae purgantur, non paucis mirisque placitis Ephesius quoque indulget, dum Latinorum interrogationibus responsum dat. Ex una parte optime quidem docet Purgatorii poenas — semper tamen ignem excludendo — varias haberi pro culparum diversitate; veram etiam rationem incertitudinis assignat, qua animae anguntur: eam, scilicet, solum temporis esse quo liberae evadent, cum conscientiam obtentae iam salutis plenam ipsae habeant. At simul plura sustinet, quae nequaquam acceptari possunt.

Primum illud est, culpam nunquam remitti nisi perfecta de ipsa paenitentia fiat. Reatus utique poenae agnosci ab eo videtur, qui quodvis peccatum comitatur (pudor ille, videlicet, conscientiae ab ipso dictus); logice vero reatus huiusmodi, iuxta ipsum, ultra mortem non exsistere diceretur, saltem pro peccato mortali, quod certe nunquam in saeculo futuro remittitur. Quo fit ut sola ratio admittendi Purgatorium pro ipso sit peccatum veniale, non autem etiam reatus poenae quae de peccatis commissis et deletis in vita remanere adhuc post mortem saepius continget (1).

Alterum est, agendo iam de venialibus peccatis, illa per solas

(1) Errorem hunc Marci Ephesii prae oculis habuisse videtur IOANNES DE TORQUEMADA (imo, iuxta eius explicationem, Concilium ipsum Florentinum in Decreto pro Graecis), cum verba illa Decreti « de *commissis* satisfecerint et omissis » in *Apparatu* suo interpretatus est. Cfr. CANDAL, *Conc. Florentinum*, II/1, num. 87, p. 76.

Ecclesiae preces in Purgatorio a Deo condonari (nisi id fiat, quod iam in puncto mortis per peccatoris paenitentiam remittantur et nullus tunc amplius pro ipsis reatus poenae temporalis, ex superius dictis, remanebit). Seu quod idem est, et sola peccata venialia, quorum durante vita animum non paenituerit, poenis Purgatorii puniri, et nullum poenarum ipsarum satisfactionis valorem agnosci, sed ita necessaria esse Ecclesiae suffragia, ut, nisi haec ponantur, animus ibi, ad iudicium usque universale, remanere debeat.

27. Tertium, adhuc, adiungitur affirmatio illa, secundum quam Ecclesia Graecorum valorem deletivum peccati non caritati tribueret, sed paenitentiae solum; quasi eo ipso doceretur, in caritate (siquidem vera est) paenitentiam non includi [1].

Denique, quartum, animadverti poterit, doctrinam satisfactionis pro peccatis in hac vita, quam Ephesius proponit, obscuram quodammodo esse, ita ut medicinalis poenae indolem solum habere videatur. Verum quidem est scopum huiusmodi satisfactionis etiam in *reparatione* peccati reponendum esse (videas punctum 14 in *Schemate 4*); attamen, iuxta contextum ipsum, haec reparatio, potius quam debiti cuiusdam satisfactiva, ad ordinem moralem tanquam virtutis laesae instauratrix pertinere diceretur.

28. Duo praeterea licet ab Ephesio quaerere: cur, scilicet, absolutio peccatorum semper in Ecclesia graeca, iuxta ipsum, differatur donec sacramentalis satisfactio opere completa fuerit, et undenam fundamentum adsit ad plenariam illam indulgentiam (ut sic loquar) et culpae et poenae, quae pro casu imminentis mortis adstruitur ab ipso? Sufficit tunc, ipse ait, sincera animi conversio. Quare igitur haec eadem sincera conversio, extra casum mortis, non sufficit, etiam cum sacramenti paenitentiae susceptione, ut culpa saltem condonetur? quare ut culpa absolvatur necessario requiritur satisfactio, non solum animo admissa, sed etiam opere iam prius perfecta?

[1] Re quidem vera de his definitam certamque doctrinam Ecclesia Orthodoxa, nisi fallor, non habet. Cfr. ex. gr. ea quae ad peccati deletionem in *Confessione Orthodoxa* PETRI MOGHILAE requiruntur, ubi semper de sacramento paenitentiae actu recepto agitur, nunquam autem sermo fit (vel etiam ad id alluditur) de vi deletiva peccati ob perfectam contritionem cum voto sacramenti animo conceptam. (Vid. part. I, quaest. 112-114; part. III, quaest. 21. Ed. MALVY-VILLER, S. I., ***Orientalia Christiana***, 10 [1927] 66-68, 102).

Marcus Ephesius fortasse rationem huius diversitatis praebere intendit his verbis, quae ceterum theologis, ut puto, insufficiens apparet. Ait enim sic: « ...tum [in casu mortis] remittimus [peccata] pro facultate nobis concessa; tum credimus a Deo [peccatorem] condonari et quoad culpam ipsam et quoad poenam. " Quaecumque enim solveritis super terram, erunt soluta et in caelis " ... Siquidem ad bonam frugem se recipere et sinceram agere paenitentiam, penes animum eius est, qui peccavit; at satisfactionem actu perficere, penes iudicium Dei est, qui hominem clam ex hac vita tollit; ac propterea misericors ille, regis instar, pro sua sola misericordia ei, qui peccavit, remissionem [etiam poenae] elargitur, quemadmodum etiam latroni... » (1).

29. Et his quidem doctrinam de Novissimis exposuimus, prout in hoc documento Marci Ephesii manifestatur. Dubitare amplius licebit illud velut responsionem officialem, totius deputationis Graecorum auctoritate fultam, interrogationibus Latinorum datum esse, cum non solum catholico dogmati iam Lugduni definito, sed etiam, in pluribus, ipsorum Graecorum menti adeo pugnans appareat?

Dicendum ergo potius videtur (ut sic ad conclusionem quandam perveniamus) responsum officiale Latinorum quaestionibus — siquidem illae ante medium mensem iulium propositae fuerint — in decisione duarum privatarum collationum dierum 16-17 iulii constitutum esse, in quibus ipsi Graeci quid tandem de retributione praemiorum (et poenarum) immediata necnon de essentia beatitudinis quovis modo sentirent (de exsistentia enim Purgatorii eiusque poenis iam antea dixerant), post magnam inter ipsos disceptationem (2), hac synthetica formula declararunt: « Statuerunt ergo [die 17] sanctos consecutos et non consecutos beatitudinem: consecutae sunt *perfecte* animae ut animae, consecuturae sunt *perfectius* in resurrectione cum corporibus propriis; et tunc fulge-

(1) L. PETIT, *PO* XV, docum. 6, num. 14, pp. 167-168.

(2) Ad hanc Graecorum inter se pugnam referuntur verba quae Cardinalis Cesarini ad finem Concilii pronuntiavit. « Quantum ad materiam de Purgatorio – inquit – non fuit publice disputata » (intelligas, quia disputationes illae Ferrarienses nullam Concilii publicam sessionem constituerunt), « sed inter aliquos deputatos, et bene solemniter, et quia multae visae sunt difficultates, ego quasi desperavi... » (cfr. HOFMANN, *Formulae praeviae*... « *Gregorianum* », 18, p. 354. Ex cod. Vat. lat. 4119, f. 150v).

bunt ut sol, vel sicut lux quam Dominus noster Iesus in monte Thabor irradiavit » (1).

30. Hoc denique modo, formula sat vaga, quae etiam (ad primam quaestionem quod attinet, de adeptione beatitudinis) recto sensu accipi poterat (2), Ferrarienses disputationes de Novissimis concluduntur. Id autem scienter factum est. « Nolebant autem planum omnino facere quid sentirent », scribunt Acta graeca, dum in compendium ea omnia redigunt quae cum Latinis, Graecos interrogationibus acuentibus, agitata sunt; ita ut solum « ad sessiones convenirent eo animo ut synodus protraheretur, donec regum nuntii adventum facerent » (3).

Quid igitur mirum si alterum punctum, de essentia visionis beatificae (ad quod elucidandum necessario doctrina palamitica evolvi debebat), subobscura prorsus ratione, sed allusione perspicue facta ad thaboricum lumen, nedum indicaretur quoquomodo, penitus potius eludebatur? (4).

Haec autem accidebant Ferrariae mense iulio anni 1438; sed quaestio sic incoepta de Novissimis per fere integrum annum interruptionem patitur (5), et Florentiae tandem aliquando conclusa feliciter est.

(1) MANSI 31 A, 491 CD. — Hanc Graecorum decisionem praecesserat (die 16) expositio sententiarum de hac re ab unoquoque facta. Tres diversae sententiae referuntur: 1) sancti nondum beatitudinem consecuti sunt; 2) sancti, e contra, et beatitudinem perfecte iam sunt adepti et Trinitatem sine medio contemplantur; 3) sancti, constituti nunc in locis placidis, felicitatem plenam exspectant, sed visionem Dei habent (modo, nisi fallor, ut patet, palamitico, quia praecedentibus opponuntur). Tertius hic modus Ephesio correspondet; quod autem ad secundum huic plane oppositum Bessarion pertineret, iam pridem indicatum habes in dissertatione mea *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino*. *OrChrPer* 6 (1940) 430-431.

(2) Si, videlicet, verbum illud « *perfecte* » pro essentiali et vera fruitione divinitatis intelligitur, sine qua praemium a Deo promissum non habetur, et sub alio verbo « *perfectius* » glorificatio corporis solum venit, quae quidem ad integritatem beatitudinis solum, non ad eius essentiam requiritur.

(3) MANSI 31 A, 91 A. Practica graeca.

(4) Audiatur iterum Cardinalis Cesarini, qui, summam doctrinae discussae de Novissimis exponendo, addit: « Sed Graeci tenebant quod non viderent ipsum Deum, sed certos fulgores. In hoc fuit magna difficultas, et tanta, quod quasi turbavit totum negotium » (HOFMANN, « *Gregorianum* », 18, p. 355).

(5) Post seriam deliberationem Concilium tandem translatum fuit Florentiam. In decreto pontificio ad id Ferrariae dato, 10 ian. 1439

III.

POSITIO LATINORUM GRAECORUMQUE FLORENTINA

31. Quae de re nostra dicenda remanent rapidissimum cursum, eumque sat in quibusdam mirum, ad finem iam Concilio properante, adepta sunt.

Res enim sic habentur. Ubi primum disputatio trinitaria de processione Spiritus Sancti, omnium tandem concordia, finem accepit, statim, postero die (9 iun. 1439) quattuor Graecorum delegati apud Eugenium IV vocati constiterunt, ut ordinem diei (si ita loqui licet) in sequentibus servandum sumerent. Is autem omnino erat, ut de reliquis punctis et imprimis de quaestione interrupta de Novissimis ageretur (1). Resumenda igitur erat tota quaestio de Purgatorio, de retributione animarum post mortem, de visione Dei intuitiva; at novo quodam puncto explicite addito, de essentia et operatione divina (2), quod una ex causis interruptionis habitae absque dubio numerabatur.

Hoc autem postremum Graeci abhorrere pergebant et synodum ipsorum consulendam prius esse arbitrabantur (3). Id quod etiam clare, sequenti die (10 iun.), Papae compendiariam « Formulam » ipsis tradere volenti — faveas iterum videre *Schema 1* —

(cfr. HOFMANN, *Conc. Florentinum*, I/2, docum. 160, pp. 60-61), nulla alia explicite causa adducitur nisi suborta et continuata pestis per aestatem et autumnum quae praecesserant. Alias tamen causas adfuisse innuitur ibi simul (« et aliis nonnullis rationalibus causis »), quae ex dictis et dicendis indolis doctrinalis et psychologicae potius erant.

(1) Delegati fuerunt Bessarion Nicaenus, Isidorus Kioviensis, Dorotheus Trapezuntinus et Dorotheus Mitylenensis. Cfr. MANSI 31 A, 1004 DE.

(2) « Quartum, ut de divina essentia et operatione quaeratur in Synodo » (MANSI 31 A, 1008 A). Ergo voluntas erat Papae ut discussio de hac re publice in Concilio haberetur, utique (ut patet) ad definitionem dogmaticam ferendam.

(3) Mira fortasse cuivis appareat affirmatio haec, si attenditur ad factum quod delegatio illa quattuor Graecorum pro Latinis potius inclinabat. Sed nimirum, ut patebit statim, et aliorum Graecorum ratio habenda etiam erat (qui non ita faciles fore putabantur), et praecipue Imperatoris influxum omnes subibant. Magnus certe semper fuit in toto Concilio Imperatoris interventus non solum in rerum decisione, sed etiam in modo quo dogmaticae quaestiones pertractari deberent.

significarunt. « Cum haec [sc. quattuor « Formulae » puncta] legissemus, diximus: Ceterum ad illud de divina essentia et operatione nihil plane respondemus ». Et causam hanc praebent. « Cogebant enim — addunt in Actis — ut scripturam acciperemus; sed nos, *cum nullum Imperatoris mandatum* haberemus, illam non accepimus » (1).

32. Nihilo tamen minus alteri puncto « Formulae », quod de Novissimis erat, responsum ore dederunt, duplici ex capite admirationem nobis moventes.

Primum enim valde curiosum est et difficilius captu Graecos nunc, ad quaestionem de Purgatorio quod attinet, *poenam ignis*, quae in « Formula » explicite designabatur, sine ambagibus admisisse (2); ipsos, inquam, Graecos qui totiens Ferrariae contrarium omnino affirmarunt et usque ad finem acriter contenderunt.

Quid igitur? ecquid Graecis his Concilii Florentini aptari possit illud, quod apud M. Jugie legitur in genere de polemistis byzantinorum antilatinis, scilicet, « si purgatorio igni tam vehementer adversati sunt, hoc potius spiritui contentionis quam certae persuasioni tribuendum esse »? (3). Verum sane est ad quattuor delegatorum Graecorum tam insperatam positionem quandam praeparationem praecessisse, qua huic mutationi via facile pateret, cum ipsi nimirum pridie apud Papam, de hac quaestione agere incipientes, ita dixissent: « ... animas *medias* esse in Purgatorio; sed sive ignis sit, sive caligo ac turbo, sive qui aliud, non contendimus » (4). At etiam sic rursus quaerendum esset qua ratione moti novam illam positionem repente ceperint, quae veterem aliam Ferrariensem pessum dabat.

33. Id ergo primo loco mirandum est; sed alterum adhuc habetur, quod, perdurante ipsorum repugnantia ut problema palamiticum de essentia et operatione divina tractaretur, explicationem commodam nec etiam habet. In « Formula » enim Papae ipsis oblata dicebatur quoque de sanctis *essentiam* Dei sine ullo medio ab eisdem videri; Graeci autem rotundo ore responderunt ita se

(1) MANSI 31 A, 1008 C.

(2) « Quod vero *de igne* purgatorio dicitis, hoc etiam suscipimus » (MANSI, *ibid.*, 1008 B).

(3) Cfr. M. JUGIE *ThDCO*, IV, 128.

(4) MANSI 31 A, 1004 E. « Εἴτε πῦρ ἐστιν, εἴτε ζόφος καὶ θύελλα, εἴτε τι ἕτερον, οὐ διαφερόμεθα ». Possibilitatem igitur poenae ignis agnoscebant.

etiam sentire et approbare. « Quod animae videant essentiam Dei, vere admittimus » (1).

Profecto inter delegatos hos Graecorum Marcus Ephesius non aderat, qui certo certius id nequaquam admisisset, cum adeo tenax fuerit in thesi contraria propugnanda tam in *Responsione* officiali Ferrariensi (*Oratione* sua altera de Purgatorio, docum. 5) quam postea in privato alio scripto (docum. 6) circa quattuordecim illas Latinorum interrogationes. Conferas, si lubet, *Schemata 3 et 4*. Sed neque ceteri Graecorum deputati in decisione finali Ferrariensi (die 17 iul. 1438) quidquam effecerant ut assertionem hanc novam tueri nunc possent; formula enim illa, quam dederunt, vaga admodum fuit et quaestionem naturae visionis divinae, ut diximus, potius eludebat. Quare ergo nunc, nulla rerum nova disputatione habita, tam radicalis mutatio in re gravissima palam apparebat? Sed, videlicet, factum omnino liquet, explicatio autem sufficiens illius nos hucusque fugit.

34. Adhuc, dum haec insoluta maneant necesse est, admirationem nostram magis acuit successio reliquorum eventuum post mortem Patriarchae Graecorum, quae, dum haec quae praecedunt agebantur, ex inopinato locum habuit (2). Non enim solummodo deprehendimus discrimen, ut mihi videtur, magnum inter narrationem advocati consistorialis Andreae de Sancta Cruce et Acta Graecorum, sed etiam multa ex utroque documento parum verisimilia subsequi videntur.

Iam, si narrationem latinam factorum probare cogeremur, dicendum esset, post decessum Patriarchae primaevam « Formulam » Ferrariensem Latinos iterum Graecis praesentasse et, multis adhuc difficultatibus subortis, novam aliam « Formulam » ante diem 19 iunii adduxisse. Estne verum hoc? nonne hoc modo progressum controversiae de Novissimis ipsimet Latini detinuissent,

(1) MANSI, *ibid.*, 1008 B. « Καὶ τὸ θεωρεῖν τὰς ψυχὰς τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀληθῶς προσιέμεθα ».

(2) Accidit mors Patriarchae die 10 iunii 1439 (iuxta Acta Graecorum, sed erratum est, die 9), cuius narratio in ipsis Actis exstat (MANSI 31 A, 1008 E-1009 A). Pulcherrimum eius testamentum pridie factum fidem in genere continebat eorum omnium capitum, quae in Concilio tandem definienda erant, iuxta sensum « catholicae Ecclesiae Domini nostri Iesu Christi senioris Romae », et insuper explicite Primatum Romani Pontificis agnoscebat, et doctrinam de Purgatorio profitebatur, prout a delegatis coram Papa admissa fuerat.

immo fecissent ut retro totum negotium graderetur? quae enim necessitas cogeret ut « Formula » prima tanquam basis novae rei tractationis Graecis adduceretur, cum ipsi Graeci « Formulam » Papae recentiorem explicitioremque iam admisissent? Addas quod de veteri illa « Formula » Ferrariensi, ipsis iterum Florentiae oblata, Acta Graecorum prorsus tacent.

Itaque his rationibus ductus, si id quod sentio aperte tradere oportet, existimaverim confusionem quandam in narratione praedicta contineri (1). Scilicet, non duae, sed una tantum Latinorum « Formula » Florentiae de facto exstitit (illa nempe quae *nova* dicitur, ad quam, nisi fallor, in Actis graecis etiam allusio fit. Sed haec postea suo loco dicemus. Proinde latinam narrationem deserendam et successionem rerum ex Actis Graecis eruendam fore iudico.

35. Ex hoc autem scripto sic res componi posse videtur.

Diebus 9 et 10 iunii 1439 delegati Graecorum ad Papam arcessiti « Formulam » huius — videatur *Schema 1* — admittunt omnino, et Imperatorem et Patriarcham de his omnibus docent (2). Vespere autem Patriarcha e vivis excessit.

Funeribus postridie (11 iun.) pie persolutis (3), proficisci se velle (quae omnium erat communis intentio) Graeci Papae significarunt (4).

At, e contrario, illud accidit ut, denuo ad Eugenium IV vocati, Nicaenus, Ruthenus et Mitylenensis convenirent (deerat igitur ex quattuor delegatis Trapezuntinus praesul). Ipsis autem Papa et dolorem suum de obitu Patriarchae officialiter declaravit, et simul voluntatem expressit cetera puncta controversiae, post concordiam in dogmate trinitario iam habitam, ad finem usque produci debere. Postulabat ergo ab ipsis ut ex ordine discuteretur de fermento et azymo, de Purgatorio, de Primatu et additione (5), de

(1) Quid Andreas de Sancta Cruce dixerit, videas, si lubet, apud HOFMANN, « *Gregorianum* », 18, p. 352.

(2) MANSI 31 A, 1008 BC.

(3) Scribunt Acta: « Exequias autem cohonestarunt admodum Cardinales, Archiepiscopi, Episcopi, necnon magistratus et optimates Florentini... Humatus est satis ampla funeris pompa in templo monasterii Fratrum Ordinis S. Dominici, ubi etiam Papa habitabat » (MANSI, *ibid.*, 1009 C).

(4) MANSI, *ibid.*, 1009 D.

(5) Per modum unius hae duae quaestiones agebantur, scilicet, quia Primatus ob id potissimum impetebatur, quod putarent Graeci auctori-

forma consecrationis Eucharistiae. Haec autem die 12 iunii agebantur. Ad singula Graeci responderunt, sed ad quaestionem nostram illa faciunt: « Nos respondendi facultatem non habemus ab Orientali synodo, sed privatim ex nobis ipsis ad haec dicimus: ... de Purgatorio dicimus, neque propter illud nos fuisse seiunctos, nec esse necessarium [ut nunc tractetur]. Fiat ergo unio, et postmodum de hoc agemus » (1).

Hoc autem quod in ore ipsorum delegatorum velut correctio positionis suae praecedentium dierum fortasse sonare poterat, in bonam partem adhuc sumere licet. Plenaria tamen synodus apud Imperatorem sequenti die (13 iun.) convocatur, ab eaque concorditer decisum fuit, praesertim vero ab ipso Imperatore, ut de fermentato et azymo, de Primatu et additione adhuc sane tractaretur, de Purgatorio autem (intelligas, de quaestionibus omnibus Novissimorum) et de consecratione nullo prorsus modo (2).

36. Sed digressionem quandam nunc interserere oportet. Puto enim accidisse, dum haec fiebant, ut Latini « Formulam » alteram Graecis opportuno die tradendam praeparassent — *Schema 1* inspicias —, in qua non solum de Novissimis, ut videtur, sed de reliquis etiam punctis pro Unione discutiendis agebatur. Erat igitur quasi adumbratio totius Decreti dogmatici accuratius postea perpoliendi, cuius tenor in his quae nostram spectant quaestionem in narratione Andreae de Sancta Cruce conservatus est (3).

tatem Papae non sic sese extendere ut, sine aliis Patriarchis, additionem (vel etiam si vera esset et necessaria, qualem illam « Filioque » fuisse confitebantur) in Symbolo inducere posset. Itaque additio, iuxta illos, semper illicita fuit. Id plane ex ipsis Actis graecis educitur, cum a delegatis responsum praebetur primo puncto « Formulae » Papae (10 iunii). Aiebat documentum: « Primum, ut Sedes Apostolica... habeat sua privilegia..., et licuerit ei [Papae] suo iure (quippe ut Summo Pontifici) adicere quod sacro Symbolo addidit » (MANSI 31 A, 1005 D). Respondent Graeci: « Dicimus primum postulatum esse iniquissimum. Nam quomodo nobis affirmare liceat facultatem esse Romanae Ecclesiae addendi seu demendi absque suis fratribus Patriarchis? Quapropter, etsi pium est quod fuit additum... » (MANSI, *ibid.* 1008 AB).

(1) MANSI, *ibid.*, 1009 E-1012 A.

(2) MANSI, *ibid.*, 1012 C. — Notat scriptor Actorum: « [Placuit Synodo ut]... de Purgatorio et de consecratione munerum nihil omnino diceretur; quod nescirent, ut opinor, veram rei decisionem ».

(3) Apud HOFMANN, « *Gregorianum* », 18, p. 356 (e ms. cod. Vat. lat. 4119, f. 135v).

In novo hoc documento (ut digressionem, necessario ex dicendis factam, compleamus) ut basis denuo ponitur Professio fidei de Novissimis Lugduni sancita, quae integre repetitur praeter clausulam de iudicio universali, quod non amplius in controversiam vocabatur. Sed insuper completur et, quod implicite ex mente Concilii iam aderat de essentia beatitudinis sub verbis « in caelum mox recipi », explicite nunc adducitur addito inciso: « et intueri clare ipsum Deum Trinum et Unum, sicuti est, licet alius alio perfectius » (1). Nimirum hac ratione, dum ex una parte nullum effugium Graecis relinquebatur ut perperam fortasse naturam visionis divinae intelligere pergerent (quae, ceterum, visio iam ante paucos dies admissa ab ipsis erat), at ex alia parte aliquid etiam eis concedebatur, qui, teste ipso Andrea de Sancta Cruce, volebant ut in Decreto Unionis apponeretur « quod aliquae [animae] minus perfecte viderent et aliae magis », id quod verba illa novae « Formulae » (« alius alio perfectius ») innocue quidem indicabant (2).

37. Verumtamen his expositis, quae ad intelligentiam eorum quae sequuntur necessaria esse videbantur, ad narrationem factorum secundum Acta graeca redimus.

Ad diem 15 iunii, ut Graecis satisfieret, in conventu apud Papam habito Ioannes, Provincialis Lombardiae, de Primatu et additione disseruit, de azymis autem Ambrosius Traversari. Cum vero Eugenius Pontifex ad finem vehementioris ad Graecos sermonis *chartulam* (ut in Actis appellatur) ipsis examinandam obtulisset, Imperator, totus intentus ut pararentur triremes ad redeundum idque instanter a Latinis postulans, tandem « adhibitis praesulibus consultavit, et visum est ei omnino eam non sumere, praesulibus ut sumeret compellentibus » (3).

Quaenam vero haec *chartula* erat? Nulla, scilicet, alia (quantum egomet capio) nisi « Formula » illa *nova* Latinorum, de qua in praecedenti numero disserebamus. Fundamentum, ut puto, meae opinionis in ipsis Actis Graecorum invenitur. Quodsi haec veritate pollent, non amplius indeterminatum tempus, sicut hucus-

(1) Haec nova verba sensum referebant (simpliciori fortasse modo) illius dogmatis, quod iam pridem definitum erat explicite in Constitutione « Benedictus Deus » a Benedicto XII promulgata (26 ian. 1336).

(2) Cfr. Hofmann, « *Gregorianum* », 18, p. 355. « Et hoc fuit visum admitti, quia in domo Patris nostri mansiones multae sunt » (Ioan. XIV, 2).

(3) Mansi 31 A, 1013 AD.

que (ante diem 19 iun.), pro praesentatione in synodo huius documenti designabitur, sed hanc ipsam diem 15, eamdemque vel ad summum sequentem diem pro eiusdem ex parte Graecorum acceptatione. Nam tandem aliquando etiam ab Imperatore, sponte vel invite, acceptatum esse videtur. « His dictis — aiunt Acta, verba Cardinalis Cesarini referendo, qui profectionis Graecorum sumptus Latinos sibi solvendos sumere promittebat — Imperatoris domum profecti sumus, et omnes eo convenimus, et *examinavimus postulata* [id. est, " Formulam ,, novam] Latinorum, reperimusque ea quinque aequa omnia et recta » (1). Quinque autem *postulata* seu puncta (in Formula ad definitionem praeparata) haec erant: 1) de processione Spiritus Sancti; 2) de azymis; 3) de Primatu; 4) de liceitate additionis ad Symbolum; 5) denique, de Purgatorio. Quae quidem omnia et singula, nullaque alia, ad Decretum Unionis, solum ordine mutato, transierunt. Nimirum nova illa « Formula » (id quod etiam iam praecedenti numero, ipsam exponens, innuebam) totum iam proxime dandae definitionis Florentinae specimen afferebatur.

Quidquid autem de his sit, Graeci, approbata Latinorum chartula, Imperatorem compellebant ut Unio ad finem duceretur; « ipse vero nolebat » — scribunt in Actis —, nisi prius Marcum Eugenicum audiret. At incassum ita factum est. Nam, quattuordecim metropolitis ad se arcessitis (17 iun.), longior horum omnium cum Ephesio disputatio inanis prorsus fuit, qui tenacissimam illius oppositionem superare nunquam potuerunt (2).

38. Multae deinceps consultationes, multaque privata colloquia, legationesque multae ab Imperatore ad Papam, a Papa ad Imperatorem subsecuta sunt, quae rem nostram non tangunt, cum in quaestione de Primatu et de amplitudine iurium Patriarcharum solum continerentur. Discussio igitur de Novissimis non

(1) MANSI, *ibid.*, 1013 E-1016 A.

(2) Nomina horum omnium dantur in Actis (*ibid.* 1016 BD), ubi Nicaenus et Mitylenensis iussa Imperatoris exequentes et ceteros in hanc privatam synodum convocantes apparent. — De reluctantia Marci Ephesii haec leguntur: « Cumque multa cum eo collocuti essent omnes praesules, nihil profecerunt, sed cornicula mansit cornicula (ἀλλ' ἔμεινεν ὁ κολοιὸς κολοιός); nos autem operam perdebamus » (*ibid.*, 1017 A). — Postremus fuit hic Ephesii infelix interventus in Concilio, statim enim ad patriam rediit, totis viribus Unioni Florentinae adversaturus. Cfr. HOFMANN, *Die Konzilsarbeit in Florenz*. II. *OrChrPer* 4 (1938) 407.

amplius facta est. Per dies autem octo, post 27 iunii, de redactione definitiva Decreti dogmatici inter senos ad id Latinos deputatos totidemque Graecos deliberatum est; in quibus Formula nova, quam diximus, Florentina de Novissimis paucas correctiones minoris momenti subiit, quae stilisticae indolis potius dicendae sunt ([1]). Novo tamen ordine donata est, et tertium in Bulla Unionis locum obtinuit post dogmata de processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque et de materia valida et licita ad Eucharistiam conficiendam.

IV.

DECRETUM FLORENTINUM DE NOVISSIMIS

39. Itaque, ut finem huic studio tandem afferamus, notanda quaedam veniunt de textu et intentione Bullae « Laetentur caeli », qua die 6 iulii 1439 fides Ecclesiae catholicae, Unione Graecorum peracta, promulgabatur. Perspicuum est autem nos solum de definitione Novissimorum agere ([2]). Ad haec quae sequuntur, prae oculis habeatur oportet\ *Schema 1*.

Notandum in genere, primum, illud est: quinque puncta in hoc documento definiri, seu (ut exponit Ioannes de Torquemada) quinque definitionibus Decretum de Novissimis constare, videlicet: 1) Purgatorii poenas dari pro his qui in caritate decedunt, satisfactione de culpis nondum expleta; 2) suffragia Ecclesiae ipsis prodesse; 3) iustorum animas mox in caelum recipi, cum plene purificatae sunt; 4) eorumdem beatitudinem perfectam consistere in visione essentiae divinae, diversis tamen gradibus pro meritorum diversitate; 5) damnatorum animas statim post mortem in infernum descendere, diversis poenis puniendas ([3]).

([1]) Videantur apud HOFMANN, « *Gregorianum* », 18, p. 359, ubi Decretum Florentinum pro Graecis cum Professione Michaëlis Palaeologi comparatur. Animadvertas autem unam ex his correctionibus (« post sacrum baptisma ») iam in altera Formula Latinorum Florentiae data factam esse.

([2]) Bulla in sessione Concilii generali approbata erat (4 iul.) et die sequenti (5 iul.) ab omnibus, Latinis et Graecis, ad hoc ius habentibus subscripta.

([3]) Cfr. CANDAL, *Apparatus Ioannis de Torquemada. Conc. Florentinum*, II/1, in tabella synoptica ad finem posita, quae totam Apparatus dispositionem refert.

Deinde, animadvertas quoque non amplius in Decreto definitionem *ignis* Purgatorii explicitam haberi, sicut in votis erat Latinorum et sicut in « Formula » ipsa Papae die 10 iunii 1439 adhuc introducebatur. Quaestio tota de igne tandem aliquando mansit insoluta Florentiae, sicut prius etiam in Concilio Lugdunensi II; quod sine dubio mirum videri posset postquam et ipsi Graeci, ut superius dictum est, poenam ignis sponte sua admiserant. Mens autem omnium Patrum Concilii eo intendebat, ut sub poenis Purgatorii praecipua earum, scilicet ignis, maxime intelligeretur, quemadmodum in *Apparatu* Decreti Cardinalis de Torquemada sufficienter indicavit (¹).

Tertio. Neque tacendum est Decretum Florentinum vocem « Purgatorii » substantive sumptam non usurpasse, etsi in traditione Ecclesiae, etiam cum de Orientalibus agebatur, inconsueta illa vox minime esset (²). Ratio autem huiusmodi vocem omittendi (quae, ceterum, deinde in Conc. Tridentino sollemniter proponitur) (³), fortasse haec fuit, quia, scilicet, noluit tunc ipsa Synodus, ne difficultates Unionis inutiliter augeret, secundariam quandam ingredi quaestionem, quae cum voce illa « Purgatorii » intime coniungebatur. Nihil proinde explicite definivit *de loco*, ubi poenae illae purgatoriae exercentur. Nihilominus etiam in Decreto Florentino clare Purgatorium a caelo distinguitur, non solum quoad statum, ut patet, sed etiam quoad locum, siquidem in caelum animae purificatae « mox ingrediuntur ». Implicite ergo tenendum est, ex definitione Florentina, locum pro statu illo mediarum ani-

(¹) Apud CANDAL, *ibid.*, num. 88, pp. 76-77.

(²) Sufficiant quaedam documenta: 1) *Epistola Innocentii IV ad Legatum suum ad Cypros*, 6 mart. 1254 (MANSI 23, 582 AB); 2) ipsa *Professio Michaëlis Palaeologi* in Conc. Lugdunensi II anni 1274 (MANSI 24, 72 A. Textus graecus sic: « ... ποιναῖς Πουργατορίου ἤτοι καθαρτηρίου »); 3) *Professio fidei Patriarchae Ioannis Becci* ad Papam Ioannem XXI an. 1277 transmissa (« ... in igne Purgatorii post mortem purgari ». MANSI 24, 188 B — solus textus latinus —); 4) *Damnatio errorum Armenorum* a Benedicto XII in libello « Iam dudum » ipsis misso an. 1341 (DENZ. 535, prop. 17; cfr. ipsorum responsum apud MANSI 25, 1202 C: ubi dicunt vocem quidem Purgatorii recenter ab ipsis admissam esse, rem autem sub ea contentam semper se tenuisse fatentur).

(³) *Conc. Tridentinum*, sess. 25 (1563), *Decretum dogmaticum de Purgatorio* (DENZ. 983). Cfr. quoque can. 30 sess. 6, *de Iustificatione* (*ibid.*, 840). Prae oculis habeatur etiam *Professio fidei Tridentina* (*ibid.*, 998) a Pio IV anno 1564 praescripta.

marum diversum a caelo esse, etsi ubinam ille sit non asseratur. Definitum praeterea etiam implicite est Purgatorium, quatenus statum animarum significat, prorsus ab statu damnatorum in inferno alium esse, utpote hic quidem aeternus, ille vero temporalis; non autem decisum adhuc fuit illud ab inferno, ut loco, diversum esse.

Quarto. Definitio de iudicio universali nulla datur, quia nunquam in toto discussionum processu quaestio haec in controversiam venit, utpote quae iam pridem in Professione fidei Lugdunensi clarissime promulgata esset. Solum igitur in « Formula » prima Latinorum Ferrariensi (4 iun. 1438) posita fuit, siquidem in ea textus Lugdunensis integer de Novissimis transcribebatur; in ceteris autem Formulis Florentinis (Papae, scilicet, et Latinorum altera) omissa pariter est. Neque erat quoque ratio, ut de iudicio particulari explicita quaestio in Concilio moveretur, quae ad definitionem dogmaticam transiret; ea profecto de causa quia, doctrina retributionis immediatae praemiorum vel poenarum post mortem semel admissa, dogma de exsistentia iudicii particularis admittendum quoque erat. Illud enim praemium (vel poena) animabus decerni sine iudicio nequit (1).

40. Iam, si proprius nunc accedimus ad quinque Decreti Florentini definitiones de Novissimis, quaedam adhuc animadvertere licebit.

Primum enim *quoad alteram* (eam, scilicet, quae de suffragiis est) duo notabimus: 1) iterum locum hic dari verbis illis Concilii Lugdunensis II (« quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta »), in prima Latinorum « Formula » omissis et in nova altera iam repositis; 2) alia a Formulis ratione primam definitionis clausulam esse redactam. In omnibus enim Formulis, quae Decretum praecesserunt (sicut etiam in Professione Michaëlis Palaeologi), sic legebatur: « Et ad poenas huiusmodi relevandas » (prodesse eis fidelium vivorum suffragia); Decretum autem habet: « Et, ut a poenis huiusmodi releventur », (prodesse...). Cuilibet fortasse differentiam in his solum stilisti-

(1) Ceterum, de exsistentia iudicii particularis fere nemo unquam fuit inter theologos Graeco-Russos qui dubium moverit, si Cyrillum Lukaris et sequaces calvinistarum (utique post Concilium Florentinum) excipias. Magna tamen inter ipsos semper viguit diversitas in explicanda natura iudicii particularis et momento quo fit. Fere autem omnes, uno vel alio modo, ad theoriam sic dictam « teloniorum » confugiunt. Cfr. M. JUGIE, *ThDCO* IV, 22 ss.

cam haberi videbitur; attamen non frustra id mutatum fuisse alii putant, et aptiorem modum hic introspiciunt, ut doctrinam catholicam de *satispassione* Concilium exprimeret [1]. Etenim Formula Lugdunensis, ex vi verborum, non directe de *liberatione* a poenis, sed de earumdem per suffragia fidelium *mitigatione* vel alleviatione intelligi debet; id enim vult expressio illa: « ad poenas huiusmodi relevandas » (mitiores, leviores reddendas). *Arguitive* tamen etiam liberatio totalis sequi potest, cum ita paulatim poenas mitigari contingat ut, cum temporales sint, penitus dispareant.

Sed in Decreto Florentino, e contrario, animae ipsae purgandae ut subiectum ponuntur *liberationis*. Dicitur enim: « Et, ut a poenis huiusmodi releventur », scilicet, animae. Iam vero id fieri perfecte nequit, nisi poenae tollantur, seu, quod idem est, nisi satisfactio plena detur. Hinc est quod in textu graeco Decreti discrimen hoc non solum indicari videtur mutata expressione stilistica clausulae, sed etiam mutato aliquatenus verbo, quod potius liberationem exprimeret. Scripsit igitur: « Ὥστε δὲ ἀποκουφίζεσθαι αὐτὰς [ψυχὰς] τῶν τοιούτων τιμωριῶν »; dum in Concilio Lugdunensi verbum « ἀνακουφίζεσθαι » adhibebatur (« πρὸς τὸ τὰς ποινὰς ταύτας ἀνακουφίζεσθαι »), quod, ex indole sua (ἀνά, sursum), mitigationem vel alleviationem directius denotat.

Ceterum, planum est doctrinam de satispassione etiam in verbo « prodesse », quod statim in Decreto ponitur, significari; si enim solummodo (ut aiebat Ephesius) alienis suffragiis et non vi etiam poenarum ipsarum animae Purgatorii liberarentur, definitio Ecclesiae non ut quid iuvans, sed ut quid prorsus necessarium, de suffragiis egisset. Non ergo verbum « prodesse », sed aliud usurpasset.

41. Quod attinet *ad quartam* definitionem de Novissimis, rationem fortasse quaeras cur expressio illa « Formulae » Papae (10 iun. 1439) « Dei essentiam sine ullo medio » sanctos in caelis contemplari, non fuerit in Decreto adhibita, siquidem sufficiens et ipsa reperiebatur ad dogma beatificae visionis exprimendum.

At recordari iuvat agitatissimas illas Graecorum de hac re disceptationes. Iam vero, quoniam ipsi semper in Synodo agi renuerunt de quaestione fundamentali palamitica (de differentia, scilicet, reali inter essentiam divinam eiusdemque operationem), cuius rei causa verum obiectum divinae visionis in caelo perperam

(1) Vid. M. Jugie, *ibid.* 134-137.

intelligebatur, excogitarunt Latini, ad « Formulam » suam novam Florentiae Graecis adductam, talem dogmatis catholici expressionem formalem, quam ancipiti sensu capere nefas esset; ac proinde scripserunt in « Formula » (et in Decreto tandem idem retentum fuit), sanctos « intueri clare ipsum Deum Trinum et Unum, sicuti est », quibus omnibus verbis nullatenus de operatione quadam divinitatis, sed de essentia ipsa divina sermonem esse abunde declarabatur.

Immo, Cardinalis Ioannes de Torquemada, exponens huiusmodi verba Decreti in *Apparatu* suo, opinatur directe posita haec verba fuisse adversus errores palamiticos, etsi hoc formali nomine Graecorum errores ab ipso non appellentur. Sub hac ergo definitione Florentina implicitam damnationem dogmatis in palamismo radicalis latere diceremus (1). Ceterum, ut patet, nulla in fide catholica novitas per illam Decreti expressionem inducebatur, quippe quod totum in Constitutione « Benedictus Deus » anni 1336 definitum infallibiliter iam erat (2).

Animadvertas, praeterea, in hac definitione additam adhuc esse clausulam illam: « pro meritorum tamen diversitate », quae in « Formula » altera Latinorum non inveniebatur. Id autem factum esse constat, ut diversitas graduum beatitudinis non ex obiecto visionis divinae (cum essentia divina simplicissima sit), sed ex lumine gloriae accipienda esse intelligatur. Ipse enim intellectus creatus ad videndum Deum diverso modo erigitur: disparitas autem ab intensiori vel remissiori caritate animarum pendet, seu, uno verbo, ex meritorum differentia (3).

42. Denique, quaedam insuper addenda erunt *de quinta* definitione, quae de Novissimis postrema in Decreto Unionis est.

Primum, videlicet, refertur ad verbum illud « actuali » (« qui in actuali peccato mortali decedunt »), iam in praecedentibus omnibus « Formulis » additum, sed quo Professio fidei Lugdunensis carebat. Ratio apprime redditur a Ioanne de Torquemada, ut sic melius a peccato originali discernatur, quod, ut patet, etiam gravissimum et mortale est (4). Aliunde vero haec additio non arbitraria fuit. Iam enim diu facta inveniebatur in Constitutione

(1) Cfr. CANDAL, *Conc. Florentinum*, II/1, num. 101-104, pp. 86-87.
(2) Apud DENZINGER, num. 530.
(3) Cfr. CANDAL, *ibid.*, num. 107, pp. 89-90.
(4) Cfr. CANDAL, *ibid.*, num. 111, p. 92.

« Benedictus Deus », saepius laudata ([1]), etiamsi ibi minus necessaria esse videretur, idcirco quia contrapositio illa Florentina ad peccatum originale non aderat.

At maior quaestio esse poterit de recta interpretatione verborum illorum Decreti: « poenis tamen disparibus puniendas ». Alluditur hac ratione ad duplex poenarum genus, quae ex doctrina catholica infernum constituunt, damni scilicet (seu privationis visionis beatificae) et sensibilis cruciatus qui per ignem praecipue habetur? Ita prorsus, si tamen diversa damnatorum genera prae oculis habeas. Audias Ioannem de Torquemada: « *Poenis tamen disparibus*. Pro disparitate, scilicet, et diversitate peccatorum. Qui enim in peccato mortali actuali discedunt, cum poena damni... affliguntur etiam poenis sensibilibus ignis et aliorum suppliciorum... Qui enim in solo originali peccato discedunt, non patientur poenam aliquam sensibilem, sed solam poenam damni... » ([2]). Igitur, cum Decretum Florentinum posuerit expresse differentiam illam damnatorum (vel solius peccati originalis reorum, vel insuper etiam personalium peccatorum gravium), verba illa, quae differentiam poenarum statuit, directe quidem de punitione diversa horum delictorum (originalis et actualium, scilicet) intelligantur necesse est. Nihil tamen vetat quominus « inter ipsos qui in actuali mortali peccato discedunt — pergit dicere Torquemada — pro diversitate peccatorum etiam poenarum diversitas » sit, « quia, ut dicitur Deuteronomii XXV, ' pro mensura peccati erit plagarum modus ' » ([3]).

At vero miraveris certe explicitiorem definitionem in Decreto Unionis non haberi de poena sensibili ignis inferni quatenus a poena damni distinguitur, an videlicet iam ante iudicium universale damnatos ipsa cruciet, et an ad essentiam damnationis ipsa pertineat. Miraberis, inquam, quia de his omnibus quaestiones in Concilio motas fuisse scimus, et de his, ad explicandam mentem Graecorum, qui erroribus circa haec irretiti erant, interrogationes Latinorum factas esse. (Videantur *Schemata 3 et 4*). Nihil tamen reapse definitum est ([4]).

([1]) DENZ., num. 531.

([2]) Apud CANDAL, *Conc. Florentinum*, II/1, num. 113, p. 94.

([3]) *Ibid.*, p. 95.

([4]) Hinc est quod aliqui existimant, salvo tamen semper meliori iudicio (vid. M. JUGIE, *ThDCO*, IV, 45), doctrinae catholicae non adversari

De poenarum autem aeternitate nihil est quod in Decreto diceretur, cum veritas haec de fide divina ex Scripturis tenenda sit, et insuper infallibili etiam magisterio in Concilio Lateranensi IV anni 1215 definita fuerit (1).

43. De ceteris autem duabus definitionibus de Novissimis, in Decreto Florentino positis, plura non afferam, cum satis per se pateant. Illud solum recordabor, diligentissimum laborem adhibitum esse, summa prudentia ductum, ut paulatim veritas, quae iam in possessione Ecclesiae catholicae erat, magis ac magis pateret Graecis, qui non uno ex capite ab unitate fidei, tot inter ipsos de his rebus diversis opinionibus, defecerant.

Haec igitur de toto processu disputationum de Novissimis exposuisse sufficit.

EMMANUEL CANDAL, S. I.

Romae, 11 Febr. 1953.

eos, qui animas damnatorum a poena ignis eximant ante extremum iudicium. Sed temerarium hoc esse equidem asserere non dubitaverim. Ratio autem reponitur tum in sententia divini Iudicis « Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum » (MT. XXV, 41), quae verba, iuxta conscientiam christianam, non solum in iudicio universali (de quo Evangelista loquitur), sed in particulari quoque damnatis iam dicentur; tum, deinde, in parabola divitis Epulonis, qui a Christo Domino iam ante extremum iudicium cruciari in flammis depingitur (Lc. XVI, 24); tum, denique, in damnatione ab Ecclesia contra Originem illata, qui supplicium inferni — et ipse intelligebat supplicium ignis, in quo utique iam damnati cruciabantur — finem aliquando habere censebat. Cfr. Canonem 9 adversus Origenem (DENZ. 211). Canones hi, a Iustiniano Imperatore editi, per Vigilium Papam confirmationem Ecclesiae catholicae anno 543 receperunt.

(1) DENZINGER 419.

SCHEMATA

1. Comparatio inter se Definitionum Lugdunensis et Florentinae necnon Formularum quae hanc praecesserunt.

2. Responsio prima Graecorum Ferrariensis.

3. Ulteriora quaesita Latinorum et responsio plenior Graecorum officialis.

4. Interrogationes quattuordecim Latinorum et responsio (non officialis) Marci Eugenici Ephesini.

Schema 1.

PRIMA FORMULA LATINORUM GRAECIS EXHIBITA (*)

Ferrariae, 4 iun. 1438

PETIT, *PO* XV, 25-26.
HOFMANN, *OrChr* 16 (1929) 285-286.

« ... quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animae poenis purgatoriis
1 post mortem purgantur; - et ad poenas
2 huiusmodi relevandas prosunt eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae et alia pietatis officia.

« Illorum autem animae, quae, post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illae etiam, quae, post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae, prout superius dictum est, sunt pur-
3 gatae, in caelum mox recipiuntur.

« Illorum autem animae, qui in mortali ACTUALI peccato vel cum solo originali de-
4 cedunt, mox in infernum descendunt, poenis
5 tamen disparibus puniendae.
6 « Et nihilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem ».

(*) Consonat omnino definitioni Conc. Lugdunensis II, anni 1274. Sed omittitur clausula « quae a fidelibus... », quae iterum resumitur in altera Formula et in Decreto Florentino. Additur vero verbum « actuali », quod ex Constitutione Benedicti XII est.

Iterum haec Formula, iuxta narrationem Andreae de Sancta Cruce, oblata Graecis fuit Florentiae, iun. (die 12?) 1439. Id autem in *Actis* Graecorum non habetur, quia, probabilius, reapse locum non habuit.

FORMULA EUGENII PAPAE GRAECIS PROPOSITA

Florentiae, 10 iun. 1439

MANSI 31 A, 1005 E-1008 A.
HOFMANN, *Gregorianum* 18 (1937) 351.

« Secundum (*), quod tres ordines sunt defunctorum: unus sanctorum, alter peccatorum, tertius mediorum (christianorum, videlicet, qui peccarunt, paenitentiam egerunt, et confessionem fecerunt, sed opera satisfactionis incomplete posuerunt, pro quibus et orationes et eleemosynae offeruntur).

« Et primus quidem (nempe, sanctorum) **Dei essentiam sine ullo medio** intuetur. Similiter etiam illis accidit, qui post baptisma in peccata lapsi non sunt.

« Qui vero peccarunt, et paenitentiam non egerunt, in supplicium aeternum tradentur.

« Qui autem peccarunt, et confessionem fecerunt, et in numero paenitentium positi sunt, in **ignem purgatorium** transeunt; post purgationem autem ipsi etiam eorum coetui aggregantur, qui essentiam Dei immediate vident ».

(*) Primum punctum Formulae de Primatu et simul de additione ad Symbolum erat; tertium, de azymo et fermentato; quartum, de substantia divina et operatione. Sed haec omnia in *Actis* graecis indicantur solum, non evolvuntur.

ALTERA FORMULA LATINORUM GRAECIS EXHIBITA

Florentiae, iun. (die 15 ?) 1439

HOFMANN, *Gregorianum* 18 (1937) 356 (ex ms. Vat. lat. 4119, f. 135v).

« Item, si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et de omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari; et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, *quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundum Ecclesiae instituta.*

« Illorumque animas, qui, post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam, quae, post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi ET INTUERI CLARE IPSUM DEUM TRINUM ET UNUM, SICUTI EST, LICET ALIUS ALIO PERFECTIUS (*).

« Illorum autem animas, qui in mortali ACTUALI peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas ».

DEFINITIO CONCILII FLORENTINI DECRETUM PRO GRAECIS

6 iul. 1439

HOFMANN, *Conc. Florent.* I/2, doc. 171, p. 72. DENZINGER 693.

« Item, si vere paenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari; et, ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, *quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundum Ecclesiae instituta.*

« Illorumque animas, qui, post baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam, quae, post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi ET INTUERI CLARE IPSUM DEUM TRINUM ET UNUM, SICUTI EST, *pro meritorum tamen diversitate* ALIUM ALIO PERFECTIUS.

« Illorum autem animas, qui in ACTUALI mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas ».

(*) Haec verba definitionem iam datam a Benedicto XII clariori ratione, ut videtur, repetunt. Sic autem sonat Constitutio « Benedictus Deus » (29 ian. 1336. DENZ. 530): [Animae sanctorum] « viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente ».

Schema 2.

PRIMA FORMULA LATINORUM

(4 iun. 1438)

Sequentes Ecclesiae Catholicae veritates in ea continebantur:

1. exsistentia poenarum Purgatorii;

2. efficacia suffragiorum pro defunctis;

3. praemium *immediatum* caeli pro sanctis et purgatis;

4. poena *immediata* inferni pro animabus decedentium in peccato mortali;

5. diversi gradus poenarum inferni;

6. iudicium particulare (implicite sub illo verbo Formulae: « mox »);

7. iudicium universale.

Cfr. PETIT, *PO* XV, docum. 1, pp. 25-26.
HOFMANN, *OrChr* 16 (1929) 285-286.
HOFMANN, *Gregorianum* 17 (1937) 338-339.

RESPONSIO GRAECORUM OFFICIALIS

(14 iun. 1438)

1. Traditio non est in Ecclesia Graeca ignis cuiusdam temporalis ad purgationem animarum post mortem; qui proinde reicitur.

2. Preces pro defunctis aliquid eis prodesse in traditione etiam acceptum habetur.

3. Animae nullius culpae sibi consciae aeternam vitam consequuntur.

4. Animae decedentium in peccato gravi aeternis suppliciis destinantur.

5. Animae medii status, id est, decedentium cum aliquo peccati onere, non tamen gravi, aeternum infernum non subeunt, sed, antequam caelum ingrediantur, *cuidam purgationi* subiacere debent.

6. Quaerendum est igitur quomodo fiat haec purgatio:
   a) an per solam Dei misericordiam;
   b) an per preces Ecclesiae;
   c) an etiam per poenas sensibiles.

7. Si postremum hoc admitti debeat, poenae illae sensibiles erunt solummodo carceris, caliginis, ignorantiae, minime autem ignis.

8. Periculum est, si poena temporalis ignis admittitur, ut fideles in errorem Origenistarum inducantur.

Cfr. Petit, *PO* XV, docum. 3, num. 2-4, pp. 62-63.

INTERROGATIONES LATINORUM

(27 iun. 1438)

1. Quid de retributione praemiorum vel poenarum?

   a) utrum iustorum animae immediate post hanc vitam in caelum recipiantur;

   b) utrum pariter animae in peccato mortali decedentium statim post mortem in infernum descendant;

   c) an, e contra, et hae et illae usque ad extremum iudicium exspectare debeant.

2. Quomodo animae medii status a peccatis solvantur:

   a) utrum per dilationem solum visionis divinae;

   b) an etiam per aliquam poenam sensibilem;

   c) si hoc fiat, per quam? carceris? caliginis? ignorantiae?

3. An animae mediae, statim ac omnino purgatae fuerint, in caelum recipiantur.

Cfr. PETIT, *PO* XV, docum. 4, num. 2, pp. 81-82.
HOFMANN, *OrChr* 17 (1930) 216-217.

RESPONSIO GRAECORUM OFFICIALIS

(primis diebus iul. 1438)

« Profitemur » ex traditione antiquitus accepta et ex ipsis divinis Scripturis

A. *iustos*

1. perfectam beatitudinem statim post mortem nondum consequi;
2. sed esse in caelo, - quietos et liberos, - cum angelis, - coram ipso Deo, - etiam in paradiso primaevo Adami, - et in templis ubi coluntur (conversantes nobiscum, intercedentes, miracula patrantes);
3. beata Dei visione frui, - et fulgore qui ex hac visione consequitur (multo splendidius quam in hac vita);
4. summa igitur voluptate ipsos affici ob spem promissi regni et arcanorum bonorum;
5. sed nondum adeptos esse hereditatem regni, nec bona illa quae « nec oculus vidit... » (cf. 1 COR II, 9);
6. id autem habituros post extremum iudicium et corporalem resurrectionem.

B. *reprobos*

1. statim post mortem aeterno supplicio nondum addici;
2. in inferno autem versari, - carcere inclusos, - in loco tenebrarum;
3. [poena damni ipsos iam affici];
4. summo moerore consumi exspectatione et timore suppliciorum et sententiae iudicis;
5. nondum tamen igne inextinguibili aduri;
6. sed solum id passuros post finale omnium iudicium.

C. *medias animas*

1. poena ignis non affici;
2. illarum poenarum moerorem esse, vel conscientiae pudorem ac stimulum, vel paenitudinem, vel inclusionem et caliginem, vel pavorem ac futuri ambiguitatem, vel solam divinae visionis dilationem, pro ratione culparum.

Cfr. PETIT, *PO* XV, docum. 5, num. 2, 11, pp. 109-110, 118.

INTERROGATIONES QUATTUORDECIM LATINORUM (ante diem 16 iul.)

A. - De retributione praemiorum et poenarum. De essentia beatitudinis et damnationis

1. LATINI. *Quid est sanctorum animas nondum assecutas esse beatitudinem?*

EPHESIUS. Beatitudo quam nunc habent imperfectissima est prae illa quam habebunt, neque decet animas sine corporibus et singillatim et non omnes simul perfecta gloria cumulari.

2. LATINI. *Quid sibi vult sanctos coram Deo esse, in caelo, cum angelis?*

EPHESIUS. Angeli et sancti nunc sunt in quodam loco spirituali et Deum vident; sed visionem hanc amittunt, cum in terram ad solamen nostrum mittuntur.

3. LATINI. *Quaenam tandem est visio haec Dei? per speciem? ut est in se?*

EPHESIUS. Non est visio naturae vel essentiae divinae (est enim impossibilis), neque per aenigma, neque facialis, sed fulgoris solum divinitatis, quem alii aliis perfectiori modo vident.

4. LATINI. *Quidnam est fulgor ille ex Deo micans?*

EPHESIUS. Inexplicabilis quaedam illustratio, ut ex libris sanctorum hauritur.

5. LATINI. *Quid intelliguntur «regnum Dei» et «bona ineffabilia», quae a sanctis nunc non possidentur?*

EPHESIUS. Bona reservata sanctis post extremum iudicium, de quibus Apostolus (I Cor. II, 9); sed non solum visio, sed etiam alia bona. Ioan. X, 10: «Veni ut vitam habeant (= visio) et abundantius habeant» (= alia bona).

6. LATINI. *Quaenam est sors damnatorum in inferno?*

EPHESIUS. Poenam ignis nunc non habent, sed torquentur visione et timore illius ignis qui pro ipsis futurus aliquando est.

7. LATINI. *Quomodo animae sanctorum summa nunc laetitia afficiuntur?*

EPHESIUS. Dupliciter: ob particulam felicitatis quam possident ex visione Dei, et ob spem ineffabilium futurorum bonorum. (Fides in hac vita, spes in alia ante iudicium, caritas post iudicium).

8. LATINI. *Poena damni omnium maxima est? eamque nunc damnati patiuntur?*

EPHESIUS. Sic omnino habetur; sed adhuc post iudicium maior fiet, cum damnati etiam spe Deum videndi destituantur.

12. LATINI. *Preces Ecclesiae damnatis profuturas asseritis?*

EPHESIUS. Mitigationem quidem tormentorum exsistentibus in inferno afferunt, nunquam tamen plenam ab ipsis liberationem.

9. LATINI. *Animae medii status quas subeunt poenas? aequaliter omnes?*

EPHESIUS. Premuntur ignorantia, moerore, conscientiae pudore, et aliis, maiori vel minori gradu, neque omnibus semper simul, pro diversitate culparum.

10. LATINI. *Quid per futuri incertitudinem intelligitur?*

EPHESIUS. Harum animarum incertitudo refertur ad tempus, quo a poenis liberandae sint.

11. LATINI. *Quid conscientiae pudor?*

EPHESIUS. Pudor est poena quae peccatum comitatur. Si paenitentiam perfecte in hac vita quis exequitur, nihil post mortem habet purgandum. Culpa autem non remittitur, donec perfecte paenitentia fiat. Quodsi quis morte praevenitur, tunc vel in ipso puncto mortis totum a Deo condonabitur, vel per solas preces Ecclesiae deinde solvetur.

13. LATINI. *Quaenam sunt parvae culpae animarum medii status?*

EPHESIUS. Quae « veniales » a Latinis dicuntur, ut verbum otiosum et huiusmodi. Peccata quaevis, iuxta nos, non caritate sed paenitentia remittuntur. Defunctis igitur delentur peccata venialia, quorum in hac vita ipsos minime paenituerit, idque Dei miseratione per preces Ecclesiae impetrata.

14. LATINI. *Satisfactiones paenitentibus imponitis? quid ipsae valent?*

EPHESIUS. Satisfactiones paenitentibus imponuntur, necessario ante absolutionem, ut haec praebeatur, implendae (ad culpae reparationem, ad victoriam carnis, ut fraenum pro futuro, ut adsuescat virtuti animus, ut odium in peccatum manifestet). Quodsi periculum mortis imminet, satisfactione praetermissa, sincera tunc animi conversio sufficit; sed in hoc casu impertita absolutio et culpam et poenam integram delet.

Cfr. PETIT, *PO* XV, docum. 6, pp. 152-168.

HOFMANN, *Gregorianum* 18 (1937) 340-342.

Zur Orientreise des päpstlichen Nuntius Ambrosius Buttigeg O. P. (1553-56)

Zwei unbekannte Briefe

Bischof Buttigeg ist den Forschern der Unionsbestrebungen des 16. Jahrhunderts eine bekannte Persönlichkeit. Seine Lebensschicksale wurden von seinen Ordensmitbrüdern Daniele M. Callus [1] und J. M. Vosté [2] durchforscht und in einem weiteren Zusammenhang von G. Beltrami ausgewertet [3]. Von seinen Briefen ist bisher nur ein einziger, aus Aleppo 25. Jan. 1555 an Papst Julius III. gerichtet, bekannt geworden [4]. Umso erfreulicher ist es, dass im Nationalarchiv zu Lissabon (Torre do Tombo) zwei weitere eigenhändig geschriebene aufbewahrt werden, die wertvolle Aufschlüsse über ihn und seine Tätigkeit für die Union geben und manche bisherige Angaben oder Vermutungen richtigstellen. Der erste Brief ist Kairo, 6. August 1554 datiert und an den portugiesischen Gesandten in Rom adressiert, der zweite wurde in Goa am 25. Dezember 1556 verfasst und an den portugiesischen König Johann III. gesandt.

(1) *Due Missionari Domenicani Maltesi in Oriente nel Cinquecento*. In: *Memorie Domenicane*. Serie Nuova, a. 43, fasc. 5 (Firenze 1926), wo auf S. 387-93 und 395-403 die Hauptstellen über Buttigeg stehen. Nach S. 388 ist ein altes Gemälde, das ihn darstellt, wiedergegeben.

(2) *Missio duorum fratrum Melitensium O.P. in Orientem saeculo XVI, et relatio, nunc primum edita, eorum quae in istis regionibus gesserunt*. In: *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* XVII (Roma 1925-26) 261-78. Buttigegs Begleiter war sein Landsmann und Verwandter Antonino Zahara O.P.

(3) *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*. In: *Orientalia Christiana* 29 (1933) XVI + 1-284.

(4) Veröffentlicht bei BELTRAMI 149-51.

Über Buttigegs Leben war bisher hauptsächlich bekannt, dass er von Malta stammte, dem Dominikanerorden dort beitrat, 1536 nach Palermo kam, 1546 den Titel eines Magisters in der Theologie von seinem Ordensgeneral Francesco Romeo erhielt, 1549 eine Angelegenheit seiner Provinz mit Kardinal Farnese zu erledigen hatte und 1552-53 Rektor des Studium Generale in Palermo war. In diesem Jahr trat die grosse Wende in seinem Leben ein, denn er wurde am 5. Mai 1553 zum Titularbischof in Auria ernannt und am 23. Juni von Julius III. zum Nuntius bei den Chaldäern erkoren. Darauf reiste er mit dem Patriarchen Sulâqâ von Rom ab und gelangte über den Balkan nach Konstantinopel, Bithynien, Mesopotamien, Ägypten, dann wieder nach Mesopotamien, von wo er, wohl Ende 1555, nach Indien floh und dort nach zwei Jahren Tätigkeit um 1557 in Cochin starb (¹).

Unser erster Brief gibt uns zunächst einen Einblick über seinen Aufenthalt in Ägypten, über den fast gar nichts bekannt war (²). Er stand damals gerade im Begriff, nach Jerusalem weiterzureisen, und zwar in einem ungünstigen Zeitpunkt, da der Krieg zwischen dem türkischen Sultan Sulaimân I(I). und dem Shâh von Persien wieder ausgebrochen war. Im übrigen bemühte er sich auch für die portugiesischen Interessen (Sorge, um Gefangene zu befreien und Mahnung, wichtige Geheimnisse nicht unzuverlässigen Juden anzuvertrauen). Viel wichtiger ist der zweite Brief, da er uns die ganz unerwartete und bisher unbekannte Tatsache verrät, weswegen Buttigeg in Indien blieb: die portugiesischen Behörden dort, weltliche und kirchliche, verweigerten ihm, obwohl er päpstlicher Nuntius war, « aus Staatsgründen » die Rückreise nach Portugal (³). Er hatte nämlich zwei chaldäische Bischöfe,

(¹) Die Angaben sind obigen Werken entnommen. Wahrscheinlich starb er anfangs 1558, da er noch Ende 1557 erwähnt wird. Über die Reise nach dem Orient s. ferner Ignacio ORTIZ DE URBINA S. J., *San Ignacio de Loyola y los Orientales* (Madrid 1950), 75-76 (Brief Sulâqâs an Julius III., Aleppo, 27. Dezember 1553).

(²) In der *Relatio* nur diese drei Zeilen: « Deinde in Aegyptum se transferentes patriarcham de Coptis ex parte Sanctitatis Vestrae visitarunt, qui eos benigne suscipiens quosdam de suis Romam ad S.V. et Sedem Apostolicam destinavit » (274).

(³) João DOS SANTOS, O. P., berichtet über diese Zeit: « E de Ormuz se embarcaram para a India onde foram bem recebidos, por causa dos breves authenticos que o bispo [Fr. Ambrosio de Melita] levava do Papa,

Mar Joseph und Mar Elias, aus Mesopotamien mitgenommen und wollte, wie es scheint, mit ihnen auch die Thomaschristen in Indien besuchen, was als Eingriff in die Padroado-Rechte angesehen wurde. Sowohl diese Visitation wie eine Pilgerfahrt zum Apostelgrab in S. Tomé wurde ihm verweigert. Statt die Exkommunikation gegen die Widersacher auszusprechen — was z.B. der hl. Franz Xaver in Sommer 1552 in Malakka gegen D. Alvaro de Ataíde in einem ähnlichen Fall anstrebte —, schrieb Buttigeg diesen ergreifenden Brief an den König und wartete unterdessen in Geduld die Antwort ab; inzwischen aber beschäftigte er sich mit Predigen, Vorlesungen der Theologie im Dominikanerkloster und der Abfassung literarischer Arbeiten. Trotz aller ausgestandenen seelischen und körperlichen Leiden liess er sich nicht erbittern, sondern anerkannte die grosse Frömmigkeit der Bevölkerung Goas und die hervorragenden Verdienste um die Glaubensverbreitung durch Johann III. an, wenn es ihm auch unbegreiflich vorkam, dass seine Beamten in Indien so gegen ihn vorgingen, nachdem er überall Portugal so gute Dienste erwiesen hatte. Vollkommen neues Licht wirft dieses Schreiben auch auf seine Stellungnahme zu den Monophysiten in Abessinien und seine Pläne für die Rückführung der Thomaschristen in Indien.

Die zwei neuen Briefe bestätigen das bisher bekannte Bild seiner ausgeprägten Persönlichkeit und verstärken es bedeutend zu seinen Gunsten, wenn er auch vor Härten nicht zurückschreckte (s. die Stelle über die Juden und Renegaten in Kreta). Buttigeg lebte ganz aus dem Geist der Hl. Schrift, die ihm offenbar sehr vertraut war und ihn in den schwersten Stunden aufrichtete. Wie treffend sind seine zahlreichen Schriftzitate! Auch in den Kirchenvätern scheint er belesen gewesen zu sein. Er kennt sich ferner im Kirchenrecht gut aus und weiss dem König von Portugal die einschlägigen Stellen genau und treffend zu nennen. Aus beiden Dokumenten spricht endlich ein nicht alltäglicher Seeleneifer, der alle andern Rücksichten zurückstellt und nur der ihm vom Hl.

que declaravam quem elle era, e a dignidade que tinha » (*Ethiopia Oriental* II 153: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, Lisboa 1891). Dann behandelt er die Tätigkeit des Bischofs in Indien bis zu seinem Tod und Begräbnis in Cochin, ohne nur im geringsten die Hindernisse der Rückreise anzudeuten.

Stuhl gestellten Aufgabe lebt. Es wäre gewiss nur zu wünschen, dass die vielen von ihm erwähnten Briefe bezw. Schriften irgendwo entdeckt und veröffentlicht würden.

***

Die Entzifferung der zwei Briefe erforderte grosse Anstrengungen, da nicht wenige Abkürzungen vorkommen und die italienische Sprache derart ist, dass sowohl die grammatikalischen Formen wie auch der Wortschatz und die Syntax nicht selten Schwierigkeiten bereiten. Zudem sind einzelne Wörter aus andern Sprachen entlehnt. Häufig steht *ct* für *tt* (tucti = tutti), i für e (li cosi), *ch* für *c* (chinco, chi, pache), usw.; schwierigere Fälle werden in den Anmerkungen erklärt. Nach dem einsilbigen *o* steht eine Schleife, die wie ein *y* aussieht; in der Umschreibung setzen wir einfach *o*. Wiederholt kommt die Abkürzung *int'* vor, die nach dem Zusammenhang mit *intro* aufgelöst wird; sie wird im Text mit einem Stern (*) bezeichnet. *So* bzw. *su* steht für *sono*.

JOSEF WICKI S. I.

1. BRIEF, AN D. AFONSO DE LENCASTRE, PORT. GESANDTER IN ROM (1).
Autograph, Lissabon, Torre do Tombo, Gavetas 20-13-51.
Kairo, 6. August 1554.

Illmo Sr. mio salutem in Domino,

Per altri havisai vostra Illma. Signoria che disponeva seguire mia via per altro camino (2), tamen, Deo sic disponente, mi ritrovo qua per la via di Alesandria, et su qua nel Cayro in salvamento, et presto mi partirò per via di Jerusalem. Sapereti como vi è stata la pesti et foro morti, secondo mi dicono, chincochento milia personi (3), et

(1) Im J. 1550 sandte König Johann III. den Comendador-mor des Christusordens, D. Afonso de Lencastre, nach Rom, um dem neuen Papst Julius III. Obedienz zu leisten und als Gesandter Baltasar de Faria abzulösen. D. Afonso blieb bis zum Jahr 1559 im Amt (F. DE ALMEIDA. *História da Igreja em Portugal* III/2 [Coimbra 1915] 718-19). Er starb gegen 1572.

(2) Von dieser Korrespondenz ist weiter nichts bekannt.

(3) Solche Zahlenangaben sind bekanntlich mit Vorsicht aufzunehmen.

questa è la meravigla che, essendo tanti morti per la cità non si può caminare per tanti personi, et è piena como mai fossi stata pesti nè morti. Io su venuto da Alesandria in compagnia del consulo de Franza (1) et in sua compagnia sto et andassemo ad visitare il Baxà (2) et tucti li lochi di importanza. Semo stati ad vedere la stupenda cosa de li piramidi, veramente vanità de li rechigi (3) di quelli tempi.

Sapereti como qui è un capitan portugese, nomine misser Johanne di Lisbua (4), che era capitan di Mascat (5) in lo Stretto del mare persico, preso lui et la forteza, como per altri soi vostra Signoria spectabili havi inteso; et lui di fresco mi mostrò una lettera di V. S., ne la quale vostra spectabili Signoria li dava assai conforto promectendoli che farrà cum il serenissimo Re di Portugallo (6) che li sia mandato rescaptito (7). È taglato (8) lui et altri 5 et loro figloli et mugleri per chinco milia scuti; et perchè l'offitio de la charità voli che si exorti al ben fare, benchè sia cosa superflua a vostra Excellentia, tamen

(1) Nicht identifiziert.

(2) Dukaguin Muhammad-Pascha, der von Anfang 1554 bis 5. März 1556 sein Amt ausübte, das er durch Absetzung verlor (vgl. E. DE ZAMBAUR, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam* [Hanovre 1927] 166).

(3) Wohl für *reggenti*.

(4) João de Lisboa, aus Indien gebürtig, des Persischen mächtig, wurde anfangs 1552 vom portugiesischen Vizekönig D. Afonso de Noronha von Indien nach Maskat (Arabien) geschickt, um dort eine Festung zu bauen, weil die Türken den Platz besetzen wollten. Lisboa konnte jedoch sein Werk nicht ganz ausführen (nur drei Monate waren ihm gegönnt), da kamen schon die Türken unter Piri Ra'is und belagerten Maskat. Schon nach einer Woche ergab sich der Kommandant mit etwa 50 Portugiesen unter der Bedingung des freien Abzuges nach Indien. Statt dessen wurden sie ausgepeitscht und in die Gefangenschaft abgeführt. Lisboa kam nach Kairo und wurde wohl nach verschiedenen Versuchen frei (Brief Lisboas aus Kairo an Lencastre, Rom, vom 20. Aug. 1555; SCHURHAMMER, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer... zur Zeit des Hl. Fanz Xaver* [Leipzig 1932] Nr. 4746 4898-99 6086; C. BECCARI, *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti* X [Romae 1910] 91 173; DIOGO DE COUTO, *Da Asia Década* VI, l. 10, cc. 1-2).

(5) Maskat liegt an der Nordostküste Arabiens, im Gebiet von Omân, und hatte für die Türken, die von Suez nach Basrah und umgekehrt fuhren, einige Bedeutung.

(6) Johann III., König von Portugal 1521-57.

(7) *Riscatto*.

(8) Vom Hauptwort *taglia* (Kopfgeld) gebildet.

li recordo che il decto capitano è homo di grande inportanza et maxime a simil tempi, et per quelli paesi de la India, pratico in tucti li cosi di mari et di terra; et per questo non li manchi vostra Signoria Illma. exortare cum letteri al suo serenissimo Re che cum presteza li sia mandato il suo rescaptito (1). Havemo ragionato di assai cosi et per quello che il Baxà havi ragionato cum dicto capitano in secreto pare che li sieno stati revelati alcuni secreti da alcuni judei (2) et per tanto vostra Signoria Illma sia advertita di non communicare secreti di importanza a' judei che sti tucto revelano secondo che li veni im paro (3) a loro vil guadagno.

Item. Como essendo stati questi guerri (4) li portugesi andavano corsigiando per quelli marini, et presero parechi vaxelli di spezi, per la qual cosa seguitava poco comerzio di mercantia. Convennero per comun consenso di tucti che in Basara (5) vi stasse un factor de li portugesi et in Ormus (6) vi stassi un sanjacco (7) del Turco et questo per asicuranza de l'una et l'altra parti, et questo in quanto a li cosi de la mercantia; che in quanto a li altri cosi non si intende, anzi dicono qui che li mori che supra quelli parti volevano fari pachi (8), essendo requesti, cum il Turco, inda mentre (9) che erano questi guerri cum il

(1) Dieser Bitte entsprach offenbar der Gesandte, indem er den Brief an den König sandte. So wird es auch begreiflich, dass dieses Dokument sich gerade in der Sammlung *Gavetas* befindet, wo über 5.000 Originalbriefe aus Europa und Übersee an den portugiesischen König (meist aus dem 16. Jahrh.) aufbewahrt werden (s. SCHURHAMMER, *Quellen* S. XXXVIII). Am 27. Sept. 1555 schickte Lencastre die Abschrift eines Briefes des João de Lisboa an den König (*Corpo Diplomatico Portuguez, Relações com a Curia Romana* VII [Lisboa 1884] 440).

(2) Juden waren damals nicht selten Überbringer wichtiger Nachrichten von Portugal nach Indien und umgekehrt.

(3) Für *prò*.

(4) Es handelt sich um die damaligen Kriege zwischen den Portugiesen und Türken, die auf den Meeren zwischen Indien, Ägypten und Mesopotamien ausgefochten wurden. Vgl. etwa COUTO, *Déc.* VI, l. 10, cc. 1-5 10 13).

(5) Basrah, wichtiger Stützpunkt der Türken, Stadt zwischen dem Zusammenfluss von Eufrat und Tigris und dem Persischen Meerbusen.

(6) Ormuz, Insel und Stadt am Ausgang des Persischen Meerbusens, damals sehr bedeutender Handelsplatz der Portugiesen.

(7) Sandschak, ehemals türkischer Verwaltungsbezirk, dann, wie hier, türkischer Kommandant.

(8) Für *pace*.

(9) Für *finchè*.

Persiano (1). Tamen i portugesi non foro contenti, anzi di quelli parti venne una banda di piò di venti milia personi in adjuto di persiani (2). Il Re di Persia (3) tene in suo exercito 12 pezi di artegleria grossa, et altri assai pezi suctili et chinco milia arcabuxeri. Si existima de tucti che perfina al presente sia stata donata jornata, perchè li persiani deliberavano fari l'ultimo sforso et havevano presi li armi tucti in generali perfina a li donni, et suplicorno tucti al Re di Persia che vogla dari jornata per liberarle in un tracto o dentro o di fora. [IV]

Et la causa di tucta questa sollicitudine è perchè il signor Turco (4) havi facto decharare da li soi savii, como lui combacteva contra persiani como quelli che non erano de la sua propria lege (5) ma che erano fora de la sua lege contrarii a quella, et perziò che a li soi soldati fosse lecito amazargli non sulamente in quello furore de la guerra ma etiam di poi, anzi comandava che tucti li amazassero quelli che fossero di 15 anni in su et li altri li piglassero per scavi (6). Intendendo questo li persiani cognobbero qualmente non si combacteva piò per il dominio ma per la vita di tucti; talmente deliberorno piglari li armi non solamente li soldati et genti pagati et soldiati ma etiam tucti li altri, perfina a li donni cum intentione di dari jornata et perfina adesso si suspica che si habia facto, et in questi parti si sta cum grande timore et tanto piò che aprehendeno che la ira di Idio habia di fare vendecta contra il loro signor, havendo lui facto il grande homicidio et taglato li soi proprii ali in amazari dui soi figloli, l'uno gran capitan (7), a cui

(1) In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren fast stets Kriege zwischen den überall vordringenden Türken und den Persern.

(2) Die Portugiesen standen auf Seiten der Perser, um die Türken vom Westen (Afrika) und Osten her zu schwächen.

(3) Tahmasp I., Shâh von Persien 1524-76.

(4) Sulaimân I. (alias II.), türkischer Sultan 1520-66, im Abendland « der Prächtige » zubenannt, der gewaltige Gebiete seinen Nachbarn entriss und die Türkei auf die Höhe der Macht brachte.

(5) Die Türken sind Sunniten, die Perser Shiiten. Die religiösen Gegensätze in diesen Kriegen betont auch J. DE HAMMER, *Histoire de l'Empire Ottoman* VI (Paris 1836) 63 ff.

(6) Für *schiavi*.

(7) Der Sohn Sultan Djihangir, der bei den Janitscharen sehr beliebt war (A. DE LA JONQUIÈRE, *Histoire de l'Empire Ottoman* [Paris 1881] 253). Über die Todesursache sind die Meinungen nicht einig.

solo temeva il Sophi (1), et l'altro docto ne la lege (2), suspicando non esser venuto il termine de li loro profetii de la secta loro. Ma in tucti questi mali et terrori una sola speranza tengono como lor fundamento dove si apogiono et è la guerra di christiani intro* li soi principi (3), tenendo per certo che, inda mentri li principi christiani si sono in questi differentii, non potranno mai patire troppo grande disagio. Et per questo pregano Idio et multiplicano oratione per la disensione christiana. Ma facza Dio nostro Signor, in cuius manu sunt corda regum (4), che lui fazi la pache intro* di questi principi et sia causa de la recuperatione del Oriente et levi da captività tanto infinito populo christiano. Quod faciat Deus sua santa misericordia (5), amen, amen, amen. Datum nel Cayro.

A li 5 di agusto, si taglò l'aqua del fiume Nilo che sortisse fora et allaga tucti questi paesi cum tanta allegreza et gaudio che durò la festa per 3 jorni. Questa festa veramente è communi a tucti christiani, mori, turcheschi et judei. Perchè questa aqua è il spirito et l'anima di tucti questi paesi et per questo cum tanta gloria si celebra la sua festa et è una gran meraviglia adesso che tucta la campagna sia facta un mare che cum la barca si pote andare per tucto, etiam lontano, 100 et 200 miglia, cosa veramente stupendissima.

Per li ultimi novi che il signor Turco hebbi una mala bocta, videlicet andò il suo figlolo (6) per urtare a li persiani, essendo intrato in quelli paesi di Sophi per 10 jornati, et in quelli impeti hebbe repulsa il dicto figlolo del Turco cum la perdita di sei sanjachi; tuctavia poi

(1) Sufi (Sofi, Safi), Name der Dynastie (Safawiden), die in Persien von 1499 bis 1722 herrschte; hier Name für den regierenden Herrscher.

(2) Am 21. Sept. 1553 liess Sulaimân durch die Hofintrigen der Sultanin Kurrem seinen Sohn, den Prinzen Muṣṭafa, bei Eregli töten. Über ihn und seine schriftstellerische Tätigkeit s. HAMMER VI 56-60.

(3) In jenen Jahren (1551 ff.) herrschten Kriegswirren in Ober- und Mittelitalien (um Parma und Siena), ferner war der Reichsverräter Kurfürst von Sachsen sehr rührig, während gleichzeitig die mit ihm und den Protestanten verbündeten Franzosen die Westgrenze des Reiches bedrohten und Karl V. im Kampf mit den mächtigen Türken lähmten (siehe L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste* VI [Freiburg i. B. 1913] 94-101, 107-11.

(4) Vgl. Prov. 21, 1.

(5) Dieser lateinische Satz kommt auch in Buttigegs Schreiben vom 25. Jan. 1555 an Papst Julius III. vor (s. BELTRAMI 150).

(6) Wohl Selim (s. G. RIBIER, *Lettres et Mémoires d'Estat* II [Paris 1666] 318).

refortificava soi exerciti et deliberavano fari jornata et fina al presente si crede essere seguita, et in questi parti si sta non cum poco timori timendo non evenisse qualche sinistro caso a lor Signor ([1]).

[2r] Salutatimi al spectabili signor vostro figlolo ([2]) et a tucti di casa. Altro non occurrendo resto baxando le mani di vostra Illma Signoria, et como infra pochi jorni mi parto cum la casanda ([3]) del Re ([4]), id est cum il thesoro che mandò ad piglari di questi paesi, et lu fà andari apresso di lui et havi donato gran presenti a li soi soldati et impromissioni vedendo lo periculo de la cosa. Valete. Scripta in Cayro 6 augusti 1554.

Di Vostra S. Ill.ma

Fr. Ambrosius de Melita
Episcopus Auriensis

[2v] † Allo Illmo Sr. lo Sr. Ambaxiatore del Serenissimo Re di Portugallo suo D.

In Roma.

2. Brief, an Johann III., König von Portugal.
Autograph, Lissabon, Torre do Tombo, Gavetas 15-16-24.
Goa, 25. Dez. 1556.

† Sacra Magestà etc.

Il Nostro Salvatore Jesù Christo profetizando a Pietro di che morte era morituro, dapoi havergli decto « Pasce oves meas ([5]) » subito subiunse quelle parole — sono registrati in San Johanne al 21 c. — amen, amen dico tibi: cum esses iunior cingebas te, et ibas ubi vole-

([1]) Am 26. Sept. 1554, also wenige Wochen später, traf in Erzerum, wo Sulaimân gerade weilte, ein persischer Gesandter ein, der um Waffenstillstand bat; dieser führte dann am 10. Mai 1555 zum Frieden zwischen den zwei Grossmächten (Hammer VI 68-69). Über die Kriegslage in den ersten Monaten von 1554 s. die Berichte des französischen Gesandten Codignac von Tossia, 3. April, und vom 16. April (Ribier II 487-98).

([2]) D. Dinis de Lencastre, der seinen Vater 1550 nach Rom begleitet hatte. Über seine Schicksale s. *Historia Genealogica da Casa Real Portugueza* IX (Lisboa 1742) 65-68.

([3]) Es dürfte sich um das persische Wort *khazínah* handeln (vgl. *khazínah* dár = *Schatz*meister).

([4]) Sulaimân?

([5]) Jo. 21, 17.

bas; cum autem senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget et ducet quo tu non vis (1). Sappia vostra Alteza che questo in parte mi è venuto a me in questi vostri dominii. Imperochè essendo piò jovene sequendo nostro studio in Bologna et Parigi di Franza (2) su stato quasi in tucti dominii di christiani de la Europa, sensa che niuno ponesse impedimento a nostro camino; et poi partendomi per Levanti, nel principio di questa mia negotiatione liberamenti andava per li terri di infideli, per li cità di mori et per il dominio del Turco (gran tiranno), dove mi è stato lecito da li Regni et soi imperii partirme quando mi piaceva, et quando ben paro (3) mi veniva. Et tamen, poi essendo jà vechio cum li pili bianchi et di questo longo camino jà per 4 anni sacio et multo affatigato, intrando nel dominio de vostra Magestà per refugio et ponerme in securo, fugendo la persecutione di heretichi, scismatichi et tiranni (4) et la gran furia de la peste (5): ecco como non mi è lecito di partirme piò, nè di sequire il mio camino, benchè quello fosse di directo a la sanctità del Papa mio patrone et a la Sedia apostolica. Su stato intertenuto qua in questa vostra cità di Goa per voluntà et mandato dil Governatore (6) di vostra Alteza. Et benchè mi era posto in ordine et mercato la mayor parte del matolotagio (7), tamen su necessitato restarme, non volendo combactere

(1) Jo. 21, 18.

(2) Beltrami vermutete, Callus folgend, dass Buttigeg seine Studien in Palermo machte (S. 9); durch diese Stelle wird nun die Frage aufgeklärt. Offenbar hatte man frühzeitig die bedeutenden Eigenschaften des Maltesers erkannt, sodass er an den ersten Ordensschulen ausgebildet wurde.

(3) Für *prò*. Siehe S. 355 Anm. 3.

(4) Buttigeg schrieb darüber schon am 25. Jan. 1555 an den Papst (von Aleppo aus): « Me autem illo tunc temporis etiam querebant in manibus habere et cum ipso [Sulâqâ] perdere. Sed ego occasione visitationis santissimi Sepulcri Domini Nostri Jesu Christi, Jerosolimis retardatus, evasi manus eorum » (150). Im Bericht über die ganze Reise des Nuntius heisst es, dass er mit den Begleitern von Mesopotamien nach Indien ging « propter multas persecutiones, quas ibi patriarcha ille schismaticus [Simon Denha], qui patriarcham Simonem [Iohannan Sulâqâ] interfici fecerat, inde recesserunt » (*Missio* 274).

(5) Von der Pest schrieb er auch im 1. Brief.

(6) Francisco Barreto, Statthalter in Portugiesisch-Indien vom Juni 1555 bis Sept. 1558. Er war besonders in den letzten Jahren der Amtszeit ein eifriger Förderer der Mission, tat aber gelegentlich auch Schritte, die den Glaubensboten missfallen mussten.

(7) *Matalotagem*, ein portugiesisches Wort, das Verproviantierung für die Seereise bedeutet. — Da die Schiffe meistens von Cochin im Ja-

cum li offitiali di vostra Magestà, la qual vogla sapere che io, essendo vescovo de la Chesa Romana et legato seu Nuntio (benchè indegno) del Papa et de la Sedia apostolica, haveria possuto usare li armi spirituali de la Chesa catholica, essendomi usata violentia et impedito il camino in servitio de la Sedia apostolica juxta la lege de la Natura (Cum vim vi repellere licet) (1). Tamen perchè questa via serria stata alquanto scandalosa et contra la persona del signor Governatore et contra la cità juxta la doctrina del canone lib. 6 de officio legati (2); c. Super gentes et regna (3), et l'ultima folia de legato (4) et 94 distin.

---

nuar oder anfangs Februar abfuhren und der Bischof von Ormuz her kam (günstige Passatwinde waren im September und Oktober), darf man wohl mit Sicherheit annehmen, dass er Ende 1555 schon in Goa war. Zudem schreibt er weiter unten, dass er ein Jahr in Indien sei. Damit fällt Beltramis Behauptung, dass er (erst) im November 1556 oder kurz vorher dorthin gelangte (s. S. 38).

(1) Viel energischer ging im Sommer 1552 Franz Xaver in Malakka gegen den portugiesischen Kapitän D. Alvaro de Ataíde vor, der ihm, dem päpstlichen Nuntius, die Gesandtschaftsreise zum Kaiser von China unmöglich machte (s. *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* II, edd. G. Schurhammer — I. Wicki [Romae 1945] 454-56).

(2) Die Stelle, einem Schreiben des Papstes Innozenz IV. entnommen, findet sich in *Sexti decretal.* lib. 1, tit. 15 *de officio legati*, c. 1 und lautet: « Officii nostri debitum remediis invigilat subditorum, quia, dum eorum excutimus onera, dum scandala removemus, nos in eorum quiete quiescimus et fovemur in pace » (*Corpus Iuris Canonici* II, ed. Friedberg [Lipsiae 1881] 983).

(3) In den *Extravagantes Communes* des Papstes Johann XXII. lib. 1 *de Consuetudine*, caput unicum *Super gentes et regna*. Die wichtigsten Stellen sind folgende: « Super gentes et regna Romanus Pontifex... necesse habet... suos ad diversas mundi partes (prout necessitates emerserint) destinare legatos, qui vices ipsius supplendo errata corrigant, aspera in plana convertant, et commissis sibi populis salutis incrementa ministrent... Qui vero... dictos legatos aut etiam nuncios... praesumpserint impedire, ipso facto sententiam excommunicationis incurrant » (*Corpus Iuris Canonici*, ed. cit., II, 1237). Genau auf die gleiche Stelle berief sich auch Xaver (s. *Epistolae S. Fr. Xaverii* II 456).

(4) Decretal. Gregorii IX, lib. 1, tit. 30 *de officio legati*, c. 9: « Excommunicatis pro iniectione manuum violenta ecclesiae Romanae legati, qui de ipsius latere non mittuntur, extra provinciam sibi commissam, vel ibidem, si huiusmodi manuum iniectores illuc contingat aliunde accedere, ... beneficium absolutionis impertiri non possunt, nisi de speciali gratia... a sede apostolica concedatur » (*Corpus Iuris Canonici*, ed. cit., II 186).

Si quis (1) et glossa in c. Ius gentium (2), et per questo non volse fare repugnantia, perchè si havessi repugnato subito seguitava la pena del canone qui dicit: Ipso facto incurrant (3) etc. Et per tanto dubitando io del scandalo et praecipue de la cità, a la qual per un anno cum predicatione, [IV] cum lectione et altri exercitii litterarii (4) mi sforsai multo in edificatione spirituale di tucta la cità, non volse poi che per occasion mia seguisse qualche alteratione in dicta cità, dato che Christo nostro Signor dica: Necesse est ut veniant scandala (5). Ma supra tucto deliberai cessare di questo quando che il signor Governator mi fichi (6) intendere che questo che egli facheva compliva per il servitio di vostra Alteza di expectare sua resposta (7). Allora per la gran reverentia che portu a vostra Magestà deliberai di expectare et haver pacientia; et si non abastasse un anno, quatro et dechi, et tucto il tempo di vita mia: et su cessato, et liberamente expecto la resposta di vostra Alteza. Gli è ben vero che questa è cosa nova, nè mai piò intesa, nè credo che vostra Magestà l'abia mai comandata, che quelli li quali liberamente occorreno al suo Stato per socorso in servitio de la Chesa et de la Sedia apostolica, in servitio dico di christiani che intro* infideli habitano, como fu io, che si intertengano et sia necessario di consulta di vostra Magestà a lassargli andare et sequire suo camino. Io per me non ho mai inteso stando in Roma, che il simil habia caduto in alcuna parte di vostri regni et dominii; anzi ho sentito sempre che

(1) Decreti Gratiani pars I, dist. 94, c. 2: « Si quis autem legationem inpedit, non unius, sed multorum profectum avertit, et sicut multis nocet, ita a multis arguendus est, et bonorum societate privandus. Et quia Dei causam impedit, et statum conturbat ecclesiae, ideo ab eius liminibus arceatur. Ab omnibus itaque talis est cavendus, et non in communione fidelium usque ad satisfactionem recipiendus » (*Corpus Iuris Canonici*, ed. cit., I 330).

(2) Decreti Gratiani pars prima, dist. 1, c. 9; « Ius gentium est... legatorum non violandorum religio (*Corpus Iuris Canonici*, ed. cit., I 3).

(3) Siehe S. 360 Anm. 3.

(4) Über die literarische Tätigkeit Buttigegs ist bisher nichts bekannt geworden. Beltrami bezweifelt in etwa seine Lehrtätigkeit in Goa (S. 44), die jedoch durch vorliegende Stelle (« cum lectione ») bestätigt wird.

(5) Mt. 18, 7.

(6) Für *fece*.

(7) Weiter unten kommt er nochmals auf diesen Punkt zurück. Da die Inquisition erst 1560 nach Goa kam, hatte sie keinen Einfluss auf die Geschicke Buttigegs. Beltramis Vermutung (S. 39) ist daher hinfällig.

intro* li principi christiani non è niuno che dugna ([1]) tanto favore et adjuto a quelli che si affatigano in simil negotii di christiani quanto sia vostra Alteza (sensa adolation questo sia decto), perchè in parte jà vedo et experimento che quella in dare adjuto et favore a predicatori, frati et clerici, Vescovi et Patriarchi, che in simil negotii di far intrare a la Chesa catholica a la obedientia non gavita ([2]) favore vostra Alteza, non adjuto, non danari et robba, nè altra cosa, dato che la mayor parte de li intrati di soi regni in questi cosi si expendesse. Et per questo dura cosa mi pare patire questa jactura nel dominio di vostra Alteza, in esso so stato mandato in questo camin da la bona et felice memoria di papa Julio 3 ([3]) et da la Sedia apostolica per negotiare negotii intro li christiani che nel dominio di infideli si ritrovino: et havendo jà praticato per tucti li christiani che in terri di infideli dimorano, et praticato cum li Patriarchi loro, et Dio nostro Signor operando dal cielo, non sensa gran fructo in tucta la Mesopotamia et Babillonia; et perchè poi eravamo perseguitati da inimichi scismatichi et heretichi, fomo constrecti fugire al dominio di christiani piò vicini ([4]); et essendo tanto passato innanti verso l'Armenia et Babilonia non posseva se non al dominio di vostra Alteza occurrere, como più vicino; hebbi donque ricorso sperando soccorso et quiete a la affanata mente, riposo a questi defatigati membra, toglendo li suspitione di infideli. Ma ecco intrando nel vostro dominio (o sacra Magestà) mi ritrovai in maior affanno et maior fatiga et piò gran suspitione. Et quello che Dio nostro Signor cum mico usò in gran liberalità di misericordia liberandomi di tanti infiniti pericoli: dandomi adjuto in ricoglere fructi et rosi da multi et intrigati spini ([5]), li officiali di vostra Alteza lo atribuiscono a qualche malignità et pernitie del dominio; et questo credo per lor [2r] poco discorso, adjunto forse cum qualche malignità. Io non so che cosa habino scripto a vostra Alteza di me nè che suspitione sia stata di nostra venuta qua. In quelli primi principii mi davano dolce parole. Ma dubito che fachevano como Joab

([1]) Wohl für *dona*, d. h. *dà*. In Süditalien liebt man längere Formen.

([2]) Vom veralteten Zeitwort *cavitare*, sich hüten; im Zusammenhang: sparen.

([3]) Am 23. Juni 1553 wurde er von Julius III. zum Nuntius bei den Chaldäern ernannt (s. Breve b. BELTRAMI 143-144).

([4]) Siehe S. 359, Anm. 4.

([5]) Vgl. Mt. 7,16. Weiter unten, kurz nach dem nächsten Abschnitt, wiederholt er die Schriftstelle, ferner in seinem Brief an Julius III. (s. BELTRAMI 149).

quando disse ad Amasa: Salve, mi frater, et tennit manu dextera mentum Amase quasi osculans eum, et gladio percussit eum in latere, 2 Regum 20 (1). Sì ancora questi cum la bucca mi davano dolze parole et cum la opera et man scrivevano chercando di amatarme in presentia di vostra Alteza, io non so donde questo venga: et si questa persecutione sia mossa da qualche moro o turcco o più presto da qualche falso judeo. Il quale forse sapendo il servitio che li fichi in Candia (2), di fargli cremare tucti li loro libri del thalmud in numero di chinco milia libri, fachendo ordinari che tucti quelli judei, che prima erano christiani, fossero cremati, adesso forse qualche judeo volendosi vendicare contra di me cum qualche modo mi chercasse di annoiare sub silentio como il serpente (3). Ma perchè questo il permetta Idio non il so, che in terri di infidili operando nel negotio di christiani il demonio non hebbi possanza di farmi impedimento, et tamen quivi, in terri di christiani, permecte che sia tribulato. Occulta sunt iuditia Dei et quis potest investigare sensum eius (4) ! Altra ragion non mi occore per adesso che quella di Paulo apostolo che diche: Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi (5), et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus, et quod stultum est Dei, sapientius est hominibus (6).

Dunque per demostrare Dio sua potentia a soi servi che sperano in egli, volse in terra di infideli et dominio di tiranni, como su li turchi, a li debil forsi succurrendo, dargli tal adjuto che ne li cosi de la fede liberamente operassero coglendo rosi da li spini. Ma poi per confundere la prudentia mundana (7), la qual forse pensava per soi consigli et discorsi liberare, parendoli che essendo in dominio di christiani essersi sicuro et quietamente goder il desiderato riposo, ma ecco che questi designi frivoli rumpendo la sapientia di Christo, permecti a li soi servi, scampati prima da lochi et regni et dominii di infideli, et securi intrati ne li regni di christiani, permecte, dico, Dio che sieno persequitati, tribulati et dal ben operare ad tempus impediti. Agiò il christiano et fedel servo di Christo ne li cosi adverse non si atterixe nè si spaventi, et da li inimichi et persecutori de la fede non si sbigotisce per nullo modo havendo predecto a li soi discepoli: Quando

(1) Siehe 2 Reg. 20, 9-10.
(2) Das heutige Kreta, damals unter Venedig.
(3) Vgl. Eccle. 10, 11.
(4) Vgl. Rom. 11, 33-34.
(5) 1 Cor. 1, 20.
(6) 1 Cor. 1, 25.
(7) Vgl. 1 Cor. 1, 27.

sarreti in presentia di tiranni [2v] non voglati haver terrore ([1]). Nè manco ne li cosi prosperi si vogla attollere et in superbia niuno elevarse, nè manco multo sperare a li favori mundani, perchè sensa il favor di Christo nulla ni fa il favor terreno: la qual cosa demostrò Christo a Pietro quando porgendoli la mano nel mare Tyberiade li disse: Modice fidei, quare dubitasti? ([2]) Et in questo Christo demostra simul et semel suo potere et sapere, qui non permicteret aliquod malum fieri seu persecutio aliqua contra suos servos exerceri, nisi de illo malo aliquod may[u]s bonum eliceret ([3]). Et per questo, sacra Magestà, delibero ogni cosa che mi è stata facta et mi si farrà, haver pacientia et in remissione di mei peccati tollerare. Et in tucti questi cosi puro non mi mancano alcuni consulationi spirituali, perchè vedo che questa povera gente, questi populi di questa cità di Goa su multi devoti, et quando si predica cum grande devotione odino la parola evangelica, et cum lacrimi et singulti odino tanto volintera la predicatione ([4]), et in questo mi prehendo multa consulatione spirituale; che dato che io patisca altri destri, tanti persecution corporale, tamen una minima consulatione di questi prevale a multi disgusti corporali. Et cossì predicando et legendo mi sto passando il tempo: In questo sperando resposta et carta di vostra Alteza, la qual spero che, si come per natura è un principe multo piatoso et a la Chesa catholica multo favorendo, che egli per soi litteri humani responderà et disponerà talmente di me che tucti disgusti et suspitioni si leveranno via et prevalerà la sua consulatione a tucti li disconsulationi che fina adesso possu haver patuto, et cum solamente una bona resposta medicarà vostra Alteza tucti li feriti del mio afflicto core etc ([5]).

([1]) Mt 10, 19.

([2]) Mt 14, 31.

([3]) Ganz ähnlich schreibt er am 25. Jan. 1555 an Julius III.: « Deus adeo bonus ac omnipotens est (ut ait Augustinus) ut non permicteret mala fieri, nisi ex illo malo bonum aliquod eliceret » (BELTRAMI 149). Tatsächlich kommt dieser Gedanke bei Augustinus öfters vor, so z.B. in *De continentia*, c. 6. n. 15; s. MIGNE, PL 40 col. 359.

([4]) Nicht anders urteilten die gleichzeitigen Berichte der Jesuiten über den Eifer des Volkes von Goa, das Wort Gottes anzuhören.

([5]) Wahrscheinlich ist die Antwort des Königs mit der Flotte des Jahres 1557 (im Herbst) eingetroffen, da sich Buttigeg nach zwei Jahren Aufenthalt in Indien in Cochin zur Rückreise anschickte (s. BELTRAMI 47). — Auch Xaver litt in ähnlicher Lage unsäglich, wie er am 21. Juli 1552 an P. G. Barzäus schrieb (s. *Epistolae S. Fr. Xaverii* II 470). Er hob sogar zum Protest das Jesuitenkolleg in Malakka auf und hiess alle Mitglieder des Ordens die Stadt verlassen (ebd. II 507).

Non haveria volsuto impire l'orechi di vostra Alteza di questi paroli, ma perchè stando perseguitato mi doglo et scopro mei feriti a vostra Magestà, la quale prego vogla considerare la jactura la quale io patisco, che avendo facto la visita di tucti Patriarchi et Archiepiscopi et Vescovi, li quali regino tucti christiani che su per Levante in tucta la Chesa orientale, mi conveniva quanto piò presto potesse retornar a sua Santità et a la Sedia apostolica ad referire li negotii di grandissima importanza, sperando forse che in tempo di questo Sancto Patri (1), il quale, per esser multo zelante a li cosi de la fede, potrasse adoperare in questa negotiatione, per modo che tucta la Chesa orientale, o saltem la maior parte di quella, ritornasse a la obedientia et devotione de la Chesa Romana: et per voler accelerare mio camino occorse a li vostri regni per andare multo scedo (2) in Roma al mio patrone et Sede apostolica; [3r] et tamen poi sensa causa, mi prolungaro dui anni sensa proposito alcuno et sensa necessità. In questo menzo (3) potria (quod absit) morire questo Papa (4), potria io medesmo morire (5), tanto piò che sempri su stato dolenti. Si questi vostri officiali havevano qualche malo concepto di me, mi potevano intrigare (6) a li mani di vostra Alteza, la quale poi investigando mia vita et questo mio camino, si ritrovava in me qualche malo (presa autorità dal Papa) mio patrone mi poteva castigare. Et quando mi havessi ritrovato bon servitore di vostra Alteza (7) et fedel a la Corona, mi havessi premiato. Si vostra Magestà farrà inquisitione di me, ritrovarà che non sulamente qui ne la India li sia stato bon servitore, ma etiam innanti che qui venisse et innante che mi sogniasse venire per questa India. Si il signor Comendator mayor di vostra Alteza, ambaxiator apresso sua Santità, vogla il vero dire, potrà mostrare litteri di havisi che li facheva per dari havisi a vostra Magestà, da Gonstantinopoli, da Candia, da Xio (8), da Alexandria, dal Cayro, da Tripoli di Suria (9), et da Aleppo piò

(1) Paul IV., der als Kardinal Buttigeg für diese Missionsreise vorgeschlagen hatte (BELTRAMI 7).

(2) *Cedo*, portugiesisches Wort, bald.

(3) Für *mezzo*; also: in der Zwischenzeit.

(4) Der Papst starb schon 1559.

(5) Er selber beschloss schon nach einem Jahr seine Tage in Indien. Die Befürchtung war also durchaus am Platz.

(6) *Entregar*, portugiesisch, für *consegnare*.

(7) D. Afonso de Lencastre.

(8) Chios im Ägäischen Meer, damals noch bis 1566 genuesisch.

(9) Damals häufige Form für *Siria*.

volti, et da la Mesopotamia, da Babillonia et da Balsera (¹), che importava piò, dove cum grandissimo mio periculo et de la propria vita chercava fari servitii a la Corona (²). Ritrovando dunque vostra Alteza che io li sia stato antiquo servitore et fidel amico non chercava altro premio che far cognoscer al mondo che li sia bon servitore. Et questi vostri qua che adesso si pensano haver usato gran prudentia in impedirme, cognosceranno il loro errore et quanti storti sien stati lor concepiti.

Et perchè la persecutione non è stata solum contra me ma etiam contro mei compagni — haveva minato cum mico dui caldei (³), valentissimi ne la doctrina caldea, como l'anno passato per piò letteri et per piò vii scripsi a vostra Alteza (⁴), et li menai cum intentione di apresentargli al Papa, demostrandoli la gloria di regni christiani et la grandeza de li cosi de la fede; edificati et insegnati ne li cosi di nostra fede et cerimonii ecclesiastici: retornassero a lor paesi et confirmassero sua natione a la obedientia de la Chesa Romana et ne la forma di sacramenti — essendo dunque questi homini qua cum mico non mancaro li officiali di intrari in milli suspitioni. Mi li presero per forsa l'anno passato et li mandaro in Monsabique (⁵), et in questo anno un altra volta li presero et non so dove li hanno mandato (⁶). Cosa veramente

(¹) Basrah, erst seit 1547 türkisch. Die Stadt wurde auch im ersten Brief genannt. — Die erwähnten Briefe sind mit Ausnahme jenes von Kairo bisher nicht aufgefunden worden. Sie zeigen jedoch, wie auch aus diesem hervorgeht, wie eng die Beziehungen Buttigegs mit dem portugiesischen Vertreter in Rom waren und erklären, dass er die Haltung der Behörden in Indien nicht verstehen konnte.

(²) Vielleicht war er dort tätig für die Befreiung von portugiesischen Sklaven oder für die Anbahnung besserer Verhältnisse zwischen den zwei feindlichen Mächten.

(³) Es handelt sich um Mar Joseph, den Bruder Sulâqâs, und Mar Elias, über die Beltrami ausführlich berichtet (s. S. 274-76).

(⁴) Von diesen Briefen, die auf mehreren Wegen (vii = vie) anfangs 1556 nach Portugal geschickt wurden, scheint keiner erhalten zu sein.

(⁵) Ob die Reise bis nach Portugal gehen sollte, ist nach dem Text nicht klar. Jedenfalls wird durch diese Stelle erklärt, wie Mar Joseph den heutigen Kodex *Vat. syr. 45* am 8. Juli 1556 in Moçambique fertigschrieb (s. BELTRAMI 38⁶).

(⁶) Bei der nächsten Fahrtgelegenheit kehrten also die beiden Mar von dort nach Indien zurück, wo sie im September oder Oktober wieder in Goa waren. Dann wurden sie vom Statthalter Barreto im November des gleichen Jahres dem Franziskanerobern von Bassein, António do Porto, anvertraut, der am 20. Nov. 1557 über sie an Johann III. schrieb:

fora di ogni humanidade. Io, dato che habia pacientia circa mia persecutione, tamen de la persecutioni di questi homini non so che mi fare: simil homini docti in caldeo non l'avi tucta la Europa.

L'anno passato volse andare ad visitare il corpu del glorioso apostolo san Thomaso [1], et passare per quelli christiani [2], et veder che secta tenino et che heresii seguitano, o Dyoscoro o Nestorio; et perchè la [3v] doctrina de li chesi loro è in caldeo et tucti li loro libri sono di quella doctrina, pensava investigare li loro errori per questa via di questi caldei [3], et veder che sacramenti mancano et che forma usano; et tamen questi vostri offitiali in temporalibus et spiritualibus, euntes per viam non bonam [4], ogni cosa interpretavano in malam

« Ho governador Francisco Barreto, quando aqui veo, ho anno passado de mill e quinhentos e ssincoenta e sseis, em Novembro, me disse: que era necessario pera serviço de Deos e de vossa Alteza, ter eu em minha companhia huums do[u]s bispos calldeos com huum companheiro [Mar Manuel], os quaes eu tive assi e da maneira que mo elle mandou e lhes fiz toda a caridade que eu pude, posto que não foi tanta quanta elles merecião por eu mais nom poder » (Lisboa, *Torre do Tombo, Corpo Cronológico* 1-102-25, f. 1r: ganzer Text ediert im *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum* II 300-01, darnach BELTRAMI 40⁰ und neu mit zahlreichen groben Fehlern von SILVA REGO, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India* VI [Lisboa 1951] 322-26).

(1) In S. Tomé, heute südliche Vorstadt von Madras. Auch Xaver hatte 1545 dieses Heiligtum des Apostels besucht (s. *Epistolae S. Fr. Xaverii* I 294 299).

(2) Die sog. Thomaschristen (heute Syromalabaren genannt), die ihre Bischöfe vom nestorianischen Patriarchen in Mesopotamien erhielten.

(3) Im Sommer und Herbst 1557 wurden dann diese Christen vom Generalvikar der Stadt Cochin, Petro Gonçalves, den PP. G. da Silveira, Provinzial der indischen Jesuitenprovinz, und M. Carneiro, Titularbischof (noch ohne Weihe), ferner von einigen Franziskanerpatres und dem portugiesischen Kommandanten von Kranganûr in Anganıale, dem Hauptzentrum dieser Christen, besucht (unveröffentlichter Bericht darüber in Lisboa, *Bibl. Nac., Fundo Geral 4534*, ff. 241r-42v). Carneiro stiess in jenen Monaten sogar bis Thodupuzha vor (ebd.). Auch Mar Joseph und Mar Elias wurden nach 1 1/2 Jahren Gefangenschaft in Bassein (Nov. 1556 bis gegen Mitte 1558) in der Mission der Syromalabaren eingesetzt (s. BELTRAMI 47-48). Von den Europäern lernte jedoch P. Francisco Ros S.I. erst nach Jahrzehnten das Chaldäische, das er dann von 1584 an in Vaipikotta lehrte (D. FERROLI S. I., *The Jesuits in Malabar* I [Bangalore 1939] 167).

(4) Vgl. Prov. 16, 29.

partem, et convertevano il mele in fele et pisogna (1), dubitando che non prehendissimo il dominio di questa natione, cum sit che noi non chercamo se non la utilità spirituale di questi christiani, et vedere che christianesmo sia intro loro, non havendo possuto noi sapere questo qua in Goa di niun frati nè clerico nè per un predicator nè di san Francisco (2) nè di san Paulo (3) nè dominicani mi sapevano informare de li errori di questi tali christiani: dicono che non li hanno praticato mai ne loro chesi, nè sanno legiri lor libri nè manco li sanno intendere. Et per questo io deliberava far questa notomia (4) et questa inquisitione non per altro se non per sapere (5), poi referire a vostra Alteza et a la Santità del Papa di tutti questi cosi, cossì como ho di referire di multi nationi a mia retornata, et tamen non semo stati permessi. Sacra Magestà, consideri egli quanta exorbitantia sia questa che in Constantinopoli nel dominio del gran tiranno conferisco cum quelli scismatici et cum il Patriarca greco (6), inimicissimo de la Chesa Romana, in Alexandria il medemo (7), nel Cayro cum quello Patriarca cophto (8) seu di christiani di chentura (9), li quali sequitano li errori di Dyoscoro; et donde descende il Patriarca ch'è al presenti a li Abexini al Presti Johanne (10), dove piò cosi conferissemo et disputassemo et somo in

(1) *Peçonha*, portugiesisches Wort, Eiter.

(2) Er spricht von den Franziskanern in Goa.

(3) S. Paulo, Hauptkolleg der Jesuiten ebendort.

(4) Für *anatomia*. Der Ausdruck bedeutet: eingehend untersuchen.

(5) Schon in Rom trug sich Sulâqâ mit dem Gedanken (und damit ohne Zweifel auch Buttigeg), die (alten) Christen in Indien zu besuchen, da ja ihre Union mit Rom zuinnerst mit der von Mesopotamien verbunden war. Tatsächlich bat Sulâqâ den Gesandten D. Afonso de Lencastre um ein Empfehlungsschreiben an den Vizekönig in Indien, « porque desejava hir a India para communicar com alguuns christãos destes da Companhia de Jesu » (Rom 10. Jan. 1554, ed. *Corpo Cronologico Portuguez, Relações com a Curia Romana* VII 312).

(6) Dionysius II. (1546-55). Siehe *Orientalia Christiana* 32 (1933) 12.

(7) Andeutung wohl an den melchitischen Patriarchen.

(8) Gabriel VII. Minyâwî (Beltrami 30), Haupt der Monophysiten. Siehe s. Dankschreiben an den Papst für den Besuch Buttigegs bei Beltrami 153: « Gratias etiam Deo excelso aegimus de charitate quam vidimus in praedicto fratre Ambrosio episcopo, ex qua cognovimus charitatem mittentis esse multo maiorem illa » usw.

(9) Lies *cintura*. Von diesen Christen spricht auch der hl. Ignatius, als er in Jerusalem als Pilger weilte (s. *Acta P. Ignatii* in *Fontes narrativi de S. Ignatio* I [Romae 1943] 426-27: Mon. Hist. S. I., vol. 66).

(10) Claudius (Galâdêwos), Negus 1540-59, der im 8. Jahr seiner Regierung einen Bischof, namens Abbâ Yosâb [Joseph] vom Patriarchen

grandissimi discorsi de li cosi de la fede. Et si io havessi parlato cum vostra Alteza innante che mandasse questo Patriarca al Presti Johanne et adesso è qui et non passa ultra (1), forse che haveria donato tal consiglo, per il quale non restava tuctavia vostra Magestà di fare quello che fechi, ma forse che piglava altro verso et via tale, che la cosa fachillimamente et cum manco assai spesa si facheva (2): la qual cosa adesso quanta difficultà patisce et di che speranza sia di far bene, quelli di vostra Alteza li deveno haver scripto et lo signor Governatore et il medemo Patriarca li haveranno ad plenum informato (3). In quanto a me non dico nada (4).

Ma tornando al proposito: si per tucto Judea, Damasco, Monti Libano, in Aleppo, cum tucti quelli Patriarchi scismatichi et catholici mi fu lecito ragionare et investigare li fundamenti de li errori loro, et poi per vera forsa et cum lo adjuto di Idio havemo piantato la obedientia de la Chesa Romana in la Mesopotamia et Caldea et tucti questi in dominii di turchi (5), gelosissimi del dominio loro piò che nexuna natione, perchè questo non chi è stato lecito intro* questi Malvari (6), [4r] perchè questi vostri offitiali non chi lassavano passare, che è stata la causa altra che erronea? Il dominio è di gentili (7), li terri non su subditi a vostra Alteza in spiritualibus, nè manco credo che sieno dal Papa o Sede apostolica donati sucto (8) la cura del vescovo di Goa (9),

in Ägypten kommen liess (s. *Chronique de Gâlâdewos*, ed. Conzelman, [Paris 1895], 144 und D. João Bermudez, *Breve Relação da Embaixada que o Patriarcha D. João Bermudez trouxe do Imperador da Ethiopia* [Lisboa² 1875] cc. 45-46).

(1) Er spricht vom Patriarchen J. Nunes Barreto S. I., der mit der Flotte im Sept. 1556 von Portugal nach Indien gekommen war, um von dort nach Äthiopien weiterzufahren.

(2) Über die ganze Angelegenheit berichtet auch Couto, *Déc.* VII, lib. 3, c. 7. Wie zahlreiche spätere Versuche beweisen, war die äthiopische Angelegenheit nicht so einfach, wie Buttigeg sie sich vorstellte (s. Streit-Dindinger, *Bibliotheca Missionum*. Afrika, Bd. XV-XVII, passim).

(3) Tatsächlich liegt ein langer Brief des Patriarchen Nunes Barreto an den König von Portugal vor (ed. Beccari X 68-78).

(4) *Nada*, portugiesisch, nichts.

(5) Siehe *Missio duorum fratrum* 273-74 und Beltrami 21-27.

(6) Bei den Thomaschristen in Malabar.

(7) Sie wohnten unter den heidnischen Königen von Cochin, Vadukkumkûr (Pfefferkönig) u.a.

(8) Für *sotto*.

(9) Der Bischofssitz von Goa war damals seit 1553 vakant. António do Porto vertrat stark den Standpunkt, dass diese Christen unter der

apoichè adesso novamente vostra Alteza non li havessi donato o facto donari sucto la cura del vescovo di Cochin novamente facto (1): et si è sucto la cura di questi, perchè non devevano haver a piacer simil inquisitione, cum sit che egli non so sofficienti da per loro fare simil inquisitione: nè l'anno facta per 30 et 40ta anni, perchè non la ponno fare sensa questa doctrina caldea, su quale caldeo nexuno di questi nostri religiosi latini intendi nè sape. Sacra Magestà, io vedeva gran facilità in questa negociatione per questa via, et vedeva che quella natione multo suavemente si posseva tirare et questa via è di nulla spesa a vostra Magestà, et tamen di questo semo stati provbiti; non so perchè (2), forse Idio il permicta perfina a la venuta di questi prelati

Jurisdiktion der Padroado-Bischöfe ständen; er schrieb im erwähnten Brief vom 20. Nov. 1557 an den König über die zwei syrischen Bischöfe, Joseph und Elias: « Eu os aconselhei ho melhor que pude e lhe amostrei por rezões que nom era bem que fosem ao Malavar, e huma das rezões foi dizer-lhes que bem sabião elles que nenhum bispo podia entrar no bispado do outro pera entender com suas ovelhas, e que o bispo de Guoa era bispo do Mallavar e de toda a India e de todas as partes orientaes da conquista de V.A., e que ninguem, sem sua licensa, se podia entremeter em os christãos das ditas partes, e que os que hião a menistrar aos christãos do Mallavar os sacramentos, sem licensa do bispo de Guoa, que erão ladrões que nom entravão polla porta em ho corral das ovelhas » (vgl. BELTRAMI 42-43 Anm.).

(1) Cochin wurde am 4. Febr. 1558 von Paul IV. zum Suffraganbistum von Goa erhoben (Bulle nach Inkarnationsstil: 1557; s. Text in *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum* I 193-95). — António do Porto arbeitete stark dahin, dass die Thomaschristen unter Cochin bezw. Goa ständen. Er fährt in seinem Schreiben fort: « ... Pera estas cousas e pera acabar de asocegar eses christãos do Malavar era muy necesario mandar vossa Alteza hum bispo pera Cochim que tragua do Papa especiall poder sobre os christãos do Malavar, posto que estejão em reinos de reis jentios; e assi era necesario fazer V.A. huma lembrança ao Papa que mande ao patriarca dos calldeos, que lhe tem dado a obediencia, que em nenhuma maneira mande bispos aos mallavares; mas que se os malavares os mandarem pidir, que os desengane dizendo-lhes que obedeção ao bispo de Guoa, que hé seu bispo delles por mandado do Papa a quem elle obedece » (vgl. BELTRAMI 43 Anm.).

(2) Es lag hier offenbar eine Haltung der Behörden vor, die sich auch im Protest des portugiesischen Gesandten in Rom 1562 äusserte als Patriarch Abdiso, der Nachfolger Sulâqâs, Jurisdiktionsansprüche auf die Thomaschristen in Indien anmeldete (s. *Concilium Tridentinum* VIII, ed. Ehses [Friburgi Brisg. 1919] 959).

novi archiepiscopo di Goa ([1]) et vescovi di Cochin ([2]) et Malacca ([3]), agiò piò efficacimenti si faczi forse autorizata per litteri di sua Santità, et di vostra Alteza. In quanto a me vedo una gran negociatione et forse di tanta inportanza quanta sia quella del Presti Johanni et sensa niuna spesa de la Cammera magestrale di vostra Alteza. Ma di questo abasta; quando serrò in presentia di vostra Magestà li derrò multi altri ragioni. Per adesso non dico altro, se non sto sperando resposta in questo proximo septembre ([4]) et spero esseri consulato di tucti disgusti per letteri di vostra Alteza et de la Magestà de la Regina ([5]). Per adesso altro non peto senon retornar in Europa per questa via di Portugallo, et retornar in Roma al mio patrone et render ragione di quello ho hoperato in terri di infideli, et per questo, si vostra Alteza fina adesso non lo havesse mandato, non manchi di comandare sia permesso passare in Portugallo et io non cherco altro. Resto dunque baxando li mani di vostra Alteza, la qual Dio nostro Signor conservi per mantener questa India et il christianessimo in quella. Non haviso di altro a vostra Alteza nè di armata nè di altri cosi, perchè di questo teni vostra Magestà multi che scriveno et serrà informata da multi et ideo vale.

Datum Goe in India 25 decembris 1556.

† Di vostra Alteza humil servitor
AMBROSIUS DE MELITA
Episcopus Auriensis.

[4v] † Serenissimo Principi d. D. Johanni, gratia dei [Lu]sitanorum Regi singularissimo.

In Portugallia.

Prima via

([1]) D. Gaspar (Leão Pereira) O. P., der erst Herbst 1560 nach Goa gelangte.

([2]) D. Jorge Temudo O. P. kam 1559 nach Indien.

([3]) D. Jorge de Santa Luzia O. P., der ebenfalls 1559 nach Indien fuhr.

([4]) Als Antwort auf die Briefe, die er anfangs 1556 geschickt hatte.

([5]) D. Catarina de Austria, die Gemahlin Johanns III. Da der König schon am 11. Juni 1557 starb, hatte sie sich mit der Angelegenheit zu befassen, was Buttigeg noch nicht voraussehen konnte. Es scheint aber, dass er auch ihr im vergangenen Jahr geschrieben hatte.

Early Russian Monasticism

I

The origins of monasticism in Russia are obscure. There is no lack of sources but their nature and mutual relations raise critical problems many of which have not been satisfactorily solved. The earliest material is found in the Russian Primary Chronicle (1) and comprises notices and sections of narrative dealing with the origin and early history of the Monastery of the Caves near Kiev. These are found in the entries under the years 1051, 1072-1075, 1089, 1091, 1096, and 1107-1110.

The first block of evidence appears anno 1051 and is introduced by the statement, " Yaroslav, after assembling the bishops, appointed Hilarion Metropolitan of Rus in St. Sophia ". This sentence is in the annalistic style typical of such notices but is followed by one in quite different vein, " Let us now relate why the Monastery of the Caves bears this name ". An account of this follows and continues, apparently without break, to the end of

(1) The two most ancient redactions are the Hypatian and the Laurentian. The best text of the former is that of A. A. SHAKHMATOV (*Polnoe sobranie russkikh letopisei* I. 3rd ed. Leningrad 1923), of the latter that of E. F. KARSKII in the same series (I. 2nd ed. Leningrad 1926). An English translation of Karskii's Laurentian text has been published by S. H. CROSS, *The Russian Primary Chronicle* (*Harvard Studies and Notes in Philology and Literature* XII) Cambridge 1930. I have followed Cross's translation except where it occasionally misses nuances of ecclesiastical practice and have uniformly substituted " Monastery of the Caves " for " Monastery of the Crypts " as a translation of *Pecherskii Monastyr*. The caves were originally used as dwellings and oratories and were unconnected with any church building. Descriptions of the monastery and its history are found in *Pravoslavnyya russkiya obiteli*, St. Petersburgh, p. 570 and *Material dlya istoriko-topographicheshavo izsledovaniya o pravoslavnyhh monastyryakh v Rossiishoi imperii*. I. St. Petersburgh 1890. No. 871.

the year's entry. It begins an account of Hilarion, a priest on the staff of the Church of the Holy Apostles at Berestovo of which Prince Yaroslav the Wise (1036-1054) (1) was a patron. Hilarion was of a devout turn of mind and requiring more solitude than his post at Berestovo allowed, used to walk to a hill near the Dnieper and say his Office there in private. Ultimately he dug a cave in the side of the hill two yards deep and used it as an oratory. When he was appointed metropolitan of Kiev (2) the cave remained unused until it was re-discovered and put to a similar use by Anthony.

Anthony (3) was a layman from Lyubich who made a pilgrimage to Mt. Athos, became attracted to the monastic life and was professed there (4). He received instructions in one of the monasteries, the name of which is not given, and was sent back to his own country to spread the religious life by his example. He visited the monasteries already flourishing in Kiev but found none to his liking, so he took to the hills, came upon the empty cave left by Hilarion and settled there to live the life of a hermit. He enlarged Hilarion's cave to suit his needs and devoted himself to manual labor, prayer and vigil. He became renowned for his sanctity, was often visited by pious laymen desiring his blessing and was supplied with food by the faithful. His fame spread throughout Russia and Prince Izyaslav, Yaroslav's successor, once visited him with his retinue to ask his blessing and intercessions.

Eventually Anthony was joined by others who felt a vocation to the same manner of life and he soon found himself the leader of

(1) N. P. BARSOV, *Ocherki russkoi istoricheskoi geographii.* Warsaw 1885.

(2) A sermon of his on *The Law and Grace* survives and is one of the most important monuments of early Russian ecclesiastical literature. *Pamyatnihi drevne-russkoi, tserkovno-uchitelnoi literatury* I p. 59; N. K. HUDZII, *Istoriya drevnei russkoi literatury.* Moscov 1941, p. 83. The attempt of M.D. PRISELKOV, *Ocherki po tserkovno-politicheskoi istorii Kievskoi Rusi X-XI vv.* St. Petersburgh 1913, p. 83, to identify Hilarion with Nikon, later superior of the Caves, rests on insufficient gounds.

(3) Anthony was his religious name, given him in the hope that he would prove a pioneer of the religious life in Russia, as his namesake had been in Egypt in an earlier age. *Primary Chronicle anno 1051.* His secular name is unknown.

(4) See below p. 404 footnote 1.

a community of twelve. At this point Anthony's original desire for a solitary life reasserted itself and he left his followers with the injunction, " Live apart by yourselves and I shall appoint you a superior; for I prefer to go alone to yonder hill, as I formerly was wont when I dwelt in solitude ". He appointed Barlaam superior and went off to a spot in the Bolding hills, where he dug a cave and lived in retirement forty years (1). Here he died and was buried and the site became the location of the new Monastery of the Caves (2).

The community continued to increase and after consultation with Anthony a small church dedicated to the Assumption of the Virgin was built. This addition however proved insufficient and Anthony's permission was sought and obtained to build a monastery. Anthony sent to Prince Izyaslav (3) requesting that the hill on the side of which the first cave had been dug, be ceded to the community. Izyaslav complied and " the superior and brethren founded there a great church (4) and fenced in the monastery with a palisade. They constructed many cells, completed the church and adorned it with ikons ".

When this work was completed Izyaslav built another monastery dedicated to S. Demetrius and appointed Barlaam as its prior (5). The monks of the Caves requested Anthony to name a successor and he selected Theodosius. The community at this time numbered twenty but in a short time Theodosius had raised it to one hundred. The new superior was of an ascetic disposition and saw the need for a firmer discipline within the community. He therefore obtained a copy of the Studite rule from a Greek

(1) In this, as in some other respects, the careers of Anthony Pecherskii and Anthony of Egypt ran a parallel course.

(2) *Primary Chronicle anno 1051*. The *Life of S. Theodosius* tells the story somewhat differently. Cf. CROSS, *Primary Chronicle*, pp. 82-83.

(3) The son of Yaroslav the Wise; G. VERNADSKY, *Kievan Russia*, New Haven 1948, p. 83.

(4) S. H. CROSS, *Mediaeval Russian Churches*. Cambridge 1949, p. 17.

(5) Barlaam was professed November 10, 1060, and assumed his duties at S. Demetrius' 1060-1061. PRISELKOV, *Ocherki* pp. 175,193. Foundations of this kind were common in both the Byzantine and Russian orbits. I. SOKOLOV, *Sostoyanie monashestva v vizantiiskoi tserkvi* (842-1204), Kazan 1894; E. GOLUBINSKII, *Istoriya russkoi tserkvi* I², Moscow 1904, pp. 566, 608.

monk, Michael, who had come from Constantinople to Russia with the metropolitan George [1], and made it the basis of life at the Caves. Other monasteries in Russia took over the Rule from the Caves. The entry anno 1051 concludes with the statement that the author of its source was a monk who had been professed in his seventeenth year in the higumenate of Theodosius. He observes, " Hence I have set down and certified what year the monastery came into being and why it is named the Monastery of the Caves ". To this sentence the compiler adds, " but to Theodosius's life we shall recur later ", anticipating the notice under 1074.

This account of the origin of the Monastery of the Caves is in several respects peculiar. It begins with the account of Hilarion who was not the founder of the community and who disappears from the scene upon his appointment as metropolitan of Kiev. The careers of Anthony and Theodosius are sketched in brief outline and Barlaam is hastily dismissed. There is nothing to suggest that this material was drawn from written *vitae* of these personages [2], but monastic lore tends to assume scrappy and anecdotal form even when written down, and it is not always possible to see what occasioned its recording.

The entry anno 1072 mentions Theodosius as prior of the Monastery of the Caves in a list of dignitaries attending the translation of the relics of SS. Boris and Gleb. The entry anno 1073 concludes with the statement that the foundations of the Church of the Caves — the one attached to the new monastery — were laid by the superior Theodosius and Bishop Michael, in the absence of Metropolitan George of Kiev who was visiting Greece.

The entry anno 1074 begins with the statement in annalistic style, " Theodosius, the superior of the Monastery of the Caves, died. We shall therefore supply a brief account of his assumption". This sentence should be assigned to the compiler. The ensuing account begins abruptly, " When the Lenten season approached, upon the eve of Quinquagesima Sunday ", etc., and tells how Theodosius habitually instructed the monks at the beginning of Lent

(1) In the Life of S. Theodosius the rule was obtained from a former member of the community, Ephrem the Eunuch, then resident at Constantinople. V. YAKOVLEV, *Pamyatniki russkoi literatury XII i XIII vv.* St. Petersburgh 1872, p. XXI; G. P. FEDOTOV, *A Treasury of Russian Spirituality*, New York 1948, p. 27.

(2) Cf. M. HEPPEL, *Byzantino-Slavica* XIII. I (1952), p. 46.

on their observance of the holy season. Extracts from the saint's instruction are quoted and his retirement with a few necessary provisions to a cave is described. Here he remained through Passion Week communicating with the brethren only briefly and on essential matters but emerged to celebrate Palm Sunday with the community. He was taken ill on Easter Day and summoned the brethren to announce to them his approaching death. They asked him to appoint his successor but he bade them elect a superior, stipulating only that Nicholas and Ignatius should not be considered. The monks however persisted that he appoint and he named the priest James. This choice did not meet with their approval, as James had been at the Caves too short a time and had not been ordained there, so they suggested Stephen the Cantor (1), a pupil of Theodosius, as an alternative and Theodosius agreed.

The saint died a week later after receiving a farewell visit from Prince Izyaslav and his son Gleb and having taken solemn leave of the community. He was buried according to his directions at night " in the cave where he had performed many good works ".

There can be little doubt that this account of Theodosius' end was drawn from a written Life of that saint. There is however nothing to connect it either with the entry under 1051 which, as we have seen, was based on a written source of another kind, or with Nestor's *Life of Theodosius* from which it differs considerably. The account of the dispute between Theodosius and the monks over the choice of his successor is particularly interesting and involves a point of canonical procedure (2). Anthony had

(1) Stephen was chief cantor (*demestik*) but this office appears sometimes to have involved larger responsibilities than the supervision of the music. GOLUBINSKII I² p. 691; V. M. METALLOV, *Bogosluzhebnoe penie russkoi tserkvi*. Moscow 1912, p. 140. He proved an unhappy choice, was removed from office (cf. SOKOLOV p. 394) in 1091 and founded a monastery of his own at Klova. He later became bishop of Volyn (Vladimir) where he died in 1094. PRISELKOV, *Ocherki*, index; GOLUBINSKII I² p. 586.

(2) Prescriptions regulating the choice of a superior varied considerably in Byzantine monasticism. Elections by the whole community or by its senior members, and direct appointments by superiors of their successors, are attested in Byzantine typika. SOKOLOV, p. 389; GOLUBINSKII I² p. 699; G. MILLET, *Archives de l'Athos I, Actes de Lavra*, p. 50

appointed Barlaam and the community desired to follow this precedent; Theodosius preferred an election. The result was a compromise by which the community actually elected Stephen but his appointment was ratified by his predecessor.

The entry under 1074 continues with a description of the higumenate of Stephen which is disappointingly vague except for some details about the observance of the monastic rule. It is curious that no attempt is made to relate these to the introduction of the Studite rule by Theodosius mentioned in the entry anno 1051. The description ends with a tribute to the virtues of the monks of the Caves and the transitional sentence, " I shall mention a few eminent figures from their number ", which serves to introduce a fragmentary *gerontikon.*

This *gerontikon* includes brief notices of the monks Damian, Jeremy, Matthew and Isaac, and is perhaps an extract from the *paterik* mentioned by Simon in his letter to Polycarp and in the account of Arethas in the *Chronicle of the Monastery of the Caves.* The concluding paragraph of the entry anno 1074, " Such were the monks of the monastery of Theodosius ", etc., is composed in general eulogistic terms and should be attributed to the compiler as well as the entry anno 1075 which states that the monastery church was completed July 11, in the higumenate of Stephen, three years after its beginning.

The notice under 1089 informs us in annalistic style that the monastery church was consecrated under the higumenate of John by Metropolitan John of Kiev, assisted by Bishops Luke of Byelgorod, Isaiah of Rostov and John of Chernigov and by Anthony the superior of S. George's Monastery (1).

The notice anno 1091 is remarkable both in form and content. The account of the preceding year concludes with a description of the building activities of Metropolitan Ephraim of Pereyaslavl and is followed without any transition by the statement under 1091, " The prior and the monks took counsel together saying, ' It is not meet for our father Theodosius to lie outside the monastery and the church ' ". No warning is given of the shift from Pereyaslavl to the Pecherskii Monastery except the sudden introduction of Theodosius and the implications of the ensuing

(1) PRISELKOV, p. 235.

account. It is obvious that the compiler has begun abruptly to copy from a written source describing the translation of the relics of Theodosius from the group of caves in which the community first resided to the buildings erected later. The whole account is given in the first person and the author describes himself as an eyewitness of the proceedings. After the community had decided on the translation of the relics, the superior commissioned the author to exhume the body of Theodosius. This he did at night with some difficulty and with the help of only one other monk. The relics were discovered just as the bell rang for matins and at this moment two brethren seated near the church saw there pillars of fire arching the cave like rainbows. At the same time the former superior Stephen saw from his monastery a great light shining over the cave. Accompanied by Clement, later his successor, he rushed to the spot on horseback. The entire community approached the cave just as the remains were uncovered and found to be miraculously well preserved. The monks removed the body to the church and buried it on the right side of the portico with great solemnity. The date was Thursday, August 14.

The same author continues with a story of how a prophecy of Theodosius was fulfilled. In the course of a pastoral call, the wife of one of his charges asked where she would be buried. He replied, " Verily I say unto you, where I lie, there shall you be laid also ". Two days after the translation of Theodosius' relics the woman died and was buried on the left side of the portico of the monastery church. This tale concludes with a brief eulogy of Theodosius and a long prayer to the saint. Both are written in highly rhetorical language. It is tempting to connect the story of the translation of the relics of Theodosius with the source of the entry anno 1051 but a final judgment should depend upon a careful stylistic analysis of the two accounts.

The entry anno 1096 describes the attack upon Kiev and its environs by the Polovtsy under their ruthless chief Bonyak (1). The monastery of Stephen referred to in the entry anno 1091 was burned and the raiders finally reached the Monastery of the Caves. The account continues, " ... they came to the Monastery of the Caves while we were resting in our cells after Mattins, and they howled about the monastery. They planted two standards be-

(1) VERNADSKY, p. 89.

fore the monastery gates and we fled, some of us behind the building of the monastery, and others to its various rooms. The godless sons of Ishmael slew the brethren in the monastery and wandered about among the cells, breaking down the doors, and they carried off whatever they found in the various rooms. Then they set fire to the shrine of the Holy Virgin. Upon arriving before the church they set fire to the south and the north doors and upon making their way into the chapel near the grave of Theodosius, they seized the ikons, burned the doors and blasphemed against God and our faith ". This account is a unity and there is no doubt that its author was a monk of the Monastery of the Caves. The continued use of the first person connects what is told about the destruction of the monastery with other incidents. As the raid occurred so near to the time when the Primary Chronicle ends, it seems probable that the subject was the compiler of the chronicle.

The entry anno 1106 states that Yan was buried in the monastery chapel on June 24.

The entry under 1107 records that the Polovtsy under Bonyak ([1]) made another attack upon Kiev but were defeated. Prince Svyatopolk ([2]), one of the leaders of the Russian forces, visited the tomb of Theodosius before the engagement and returned to give thanks, " arriving at matins on the feast of the Assumption of the Virgin and the brethren embraced him amid great rejoicing, because our enemies were overthrown through the prayers of the Holy Virgin and of our holy father Theodosius ". It can hardly be doubted that this sentence came from the same pen as the entry under 1096.

The entry anno 1108 indicates that the damage created by the Polovtsy in 1096 was speedily repaired and states that the refectory, a gift of Prince Gleb ([3]), was completed that year under Prior Theoclistus. In the same year Theoclistus requested that Theodosius' name be included in the commemorations in the Liturgy. This was confirmed by Prince Svyatopolk and adopted by the metropolitan of Kiev and his bishops. In 1109 a mortuary chapel was built for Eupraxia, Vsevolod's daughter, near the south

(1) VERNADSKY, p. 92.
(2) Izyaslav's son, prince of Kiev 1093-1113; VERNADSKY, p. 87.
(3) Svyatoslav's son; VERNADSKY, p. 84.

portico of the monastery church. In the entry under 1110 a portent in the Monastery of the Caves is described. A pillar of fire reaching from heaven to earth appeared during a thunderstorm over the refectory concealing its cross. It moved gradually until it reached Theodosius' tomb, then rose, " as if facing to the eastward " and disappeared. The author, who can hardly be other than that of the entries under 1096 and 1107, adds a paragraph explaining that the pillar was the angel who led the Russian forces to victory in the following year. This is the last reference to the Caves in the Laurentian text. Scattered entries in the Hypatian redaction point to a period of decline until the destruction of Kiev by Batu in 1240.

This is not the place to attack the general question of the sources of the *Primary Chronicle*, their combinations and redactions. It seems clear however that the use of the first person is not always an indication of the same pen. So far as the history of the Monastery of the Caves is concerned, the sources can be reduced to (1) an anonymous account of the origin and early history of the monastery, written by one of its members professed under Theodosius and purporting to explain its name; (2) a *Life of Theodosius*, differing from Nestor's and revealing no connection with the anonymous account, from which the story of the saint's death and perhaps the mention of his successor and some details of life in the monastery have been derived; (3) a description of the translation of Theodosius' relics, ending with a highly rhetorical eulogy and prayer, perhaps a continuation of (2); and (4) the story of the Polovtsy raid and the destruction of the monastery written by the compiler of the Primary Chronicle himself who is likewise responsible for the editorial, summary and annalistic elements in the previous entries relating to the monastery and for the subsequent ones. The much discussed colophon at the end of the Primary Chronicle might supply the name of this compiler, if its bearing were clear. It reads, " In the hope of God's grace, I, Sylvester, Prior of St. Michael's, wrote this Chronicle in the year 6624 (1116) during the reign of Prince Vladimir in Kiev, while I was presiding over St. Michael's Monastery. May whosoever reads this book remember me in his prayers ". Analogies to this type of colophon would however support Istrin's view that Syl-

vester was the scribe of a manuscript rather than the author of the work [1].

Supplementary to the Primary Chronicle and in some measure parallel with it is a collection of documents known as the *Pecherskii Paterik* or Chronicle of the Monastery of the Caves. The words *paterik*, *pateritsa* derive from the Greek πατερικόν [2]. This word, as the late Professor R.P. Blake pointed out to me, is less frequently used for such collections than γεροντικόν and it is not clear why the less common word was preferred by early Russian authors [3]. Acquaintance with this popular genre of Byzantine literature is attested at an early date in Russia and Slavonic renderings of Greek *gerontika* abound [4]. An instructive, if awkward, translation of John Moschus' *Pratum spirituale* has been published by Sreznevskii from a manuscript of the 10th-11th cent. [5]. There is more doubt about the chronology and interrelationships of other similar texts but versions of the dialogues of Gregory the Great and portions of the *Apophthegmata patrum* are probably to be assigned to the Kievan period [6]. In his account of Mark the grave-digger, Polycarp refers to accounts of the holy men of old collected in a *paterik* with which he was familiar [7]. This may have been a translation from the Greek or the Slavic *gerontikon* of the Caves mentioned by Simon in his Letter to Polycarp and in his account of Arethas and by Nestor at the beginning of his Life of Theodosius [8]. Nestor does not use the term *paterik* but states that Anthony's deeds were described "in patristic books" (*v otskykh knigakh*) [9]. The same expression is applied in the *Life of Methodius* to books translated from Greek into Slavonic by that saint [10]. The list includes books of the Bible, a Nomocanon

(1) CROSS, *Primary Chronicle*, p. 97.

(2) The form *pateritsa* is employed by Simon (YAKOVLEV, pp. 87, 109).

(3) Blake suggested that its use may have been originally Palestinian.

(4) D. I. ABRAMOVICH, *Izsledovanie o kievo-pecherskom paterikye*. St. Petersburgh 1902, pp. 133-140.

(5) I. SREZNEVSKII, *Svedeniya i zametki o malo-izvestnykh i neizvestnykh pamyatnikakh*. LXXXII. St. Petersburgh, 187-9.

(6) ABRAMOVICH, pp. 137, 139.

(7) YAKOVLEV, p. 157.

(8) See above.

(9) YAKOVLEV, p. 2.

(10) *Vita S. Methodii*, c. 15.

and a book of the Fathers which I suspect refers to a manuscript of mixed theological content such as was used for spiritual reading (1). Nestor however is clearly referring to what is elsewhere called a *paterik*. Russian works of this type probably originated in the Monastery of the Caves.

Like similar collections in other languages the *Pecherskii Paterik* is not the product of a single pen but a precipitate of written and oral traditions. The process of combination was long and complex, for apart from its various sources, a number of redactions of the finished work can be distinguished. Five of them belong to the 15th cent. but an earlier form was detected by Shachmatov and has been reconstructed by Abramovich from 16 codices of the 16-17th centuries which contain a core of material with a more primitive text than is found elsewhere (2). This hypothetical core (RI) contained (a) an *Account of the Construction of the Monastery Church* (3), (b) the *Letter of Simon to Polycarp* with its accompanying anecdotes of the ascetics of the Caves (4), (c) the *Letter of Polycarp to Akindin* with its anecdotes (5) and (d) an *Account of the First Monks of the Caves*. Behind the recensions of the 15th cent. (R II, III, IV, V) and their originals, RI and the archetype of R IV, lie the sources of these collections. The *Account of the Construction of the Monastery Church* is a piece by itself and it is not certain that its constituent parts originally belonged together. The *Letter of Simon to Polycarp* with its *gerontikon* and the *Letter of Polycarp to Akindin* with its *gerontikon* must have originally had independent existences. There is nothing to indicate that either was originally intended to be combined with the other. *The Account of the First Monks of the Caves* is attributed to Nestor and is an extract from the entry in the *Primary Chronicle, anno 1074* (6).

The *Account of the Construction of the Monastery Church* is combined in the recensions of the 15th cent. with Simon's *geron-*

(1) CASEY, *Tendentiousness in Patristic Collections*, H. Th. R. XLI (1948) p. 69.

(2) ABRAMOVICH, pp. 1-21.

(3) YAKOVLEV, p. 110.

(4) YAKOVLEV p. 85.

(5) YAKOVLEV p. 126.

(6) It begins with the words, " While Stephen governed the monastery.... ", CROSS, pp. 248-254.

tikon but appears in RI at the beginning of the collection ([1]). It consists of several parts which have been divided up and differently distributed in the different redactions. Various additions and revisions of the material have also been made. The first clearly defined section tells of the conversion of Shimon the Varangian from Roman Catholicism to Orthodoxy and his endowment of the monastery church ([2]). The second section describes the arrival of Greek architects at the Caves (sent by revelation from Constantinople) and the selection of a site for the church. The third relates the arrival from Constantinople of ikon painters who were engaged in a vision by Anthony and Theodosius to decorate the church during the higumenate of Nikon. The fourth describes the construction of the stone altar and the consecration of the church by the metropolitan John in 1089. The source of the first section is unknown but appears to have been a local Suzdal chronicle. It continues the account of Shimon with some stories about his son and indicates preoccupation with secular personalities and events. The second is said to be based on a *Life of S. Anthony*. The third originated in Suzdal and is assigned to Simon's collection in Polycarp's account of Spiridon and Olympius. All may have been compiled by Simon of Suzdal. The fourth is based on community tradition, probably a monastic chronicle.

A summary of the story of Shimon the Varangian will suffice to illustrate the quality of this portion of the *Paterik*. It tells how Shimon ([3]), son of the Varangian prince Afrikan, was adopted by Prince Yaroslav after his father had been killed in a war with Mstislav and he and his brother Friand ([4]) had been dispossessed by their uncle Yakun. Shimon was entrusted to Yaroslav's son, Vsevolod, and accompanied him on a compaign against the Polovtsy, the disastrous outcome of which was prophesied by S. Anthony. Anthony prophesied that Shimon would escape and ultimately be buried in a church which would be built near the site of the Caves. The Polovtsy won the battle and Shimon was severely wounded.

([1]) It appears to have been influenced by an earlier account of the building of S. Sophia in Constantinople. ABRAMOVICH, p. 183.

([2]) PRISELKOV, p. 249.

([3]) VERNADSKY, p. 334.

([4]) The name is peculiar. Braun has suggested a misunderstanding of the Scandinavian word *frianda*, " kinsman " or " fellow-tribesman ", but it is difficult to explain the error. ABRAMOVICH, p. 206.

Looking up to heaven he saw a church outlined in the sky " similar to the one he had previously seen on the sea ". He prayed that his wound might be healed by the prayers of the Blessed Virgin and of Anthony and Theodosius. His wounds were immediately healed and he repaired to the monastery where he recounted the miracle. He then told S. Anthony that his father had possessed a crucifix made in the Latin fashion [1] and had adorned the corpus with a girdle and a crown of gold. When Shimon was expelled from his province by Yakun, he removed the girdle and crown from the cross and took them with him. The figure of Christ however admonished him and told him never to wear the crown himself but to take it to an appointed place where a church would be erected in honor of the Blessed Mother. Shimon was much frightened but recovered himself and embarked with his treasure. A violent storm arose and threatened the ship and Shimon supposed this to be connected with his removal of the gold but a vision of a church appeared in the sky and a voice was heard saying that it was the model of the church which would be built in honor of the Virgin. Its breadth was to be, twenty times, its length thirty times and its height fifty times the length of the girdle. Shimon then realized that the second vision complemented the first and that the church was to be built by S. Anthony. He thereupon presented the crown and girdle to the saint and made a handsome offering for the monastery's support. Anthony renamed Shimon, Simon, after the Apostle, and presented him and his gifts to S. Theodosius. Ground for the new church was broken by Prince Svyatoslav and the cornerstone was laid in 1073. When finished the building reproduced that which Simon had seen in his visions.

On a later occasion Simon asked Theodosius for his prayers not only during their life-time but after their death. Theodosius demurred but agreed that Simon could be assured of his intercessions if he witnessed his death and if the church had been built and the Rule established there by that time. Simon then asked to have this confirmed in writing and the saint complied thus establishing the custom of burying a written prayer with the dead. Simon then asked that the sins of his family be remitted. Theodosius gave him his blessing and he and his whole household, including his

(1) The corpus in Latin crosses was affixed or carved in bold relief which was not permitted in Orthodoxy.

domestic chaplains, were converted from Roman Catholicism to Orthodoxy (1). Simon was the first to be buried in the new church. His son George was given a post in the province of Suzdal and entrusted with the education of Vladimir Monomach's son, George. When the latter became ruler in Kiev, his namesake, Simon's son, was appointed governor of Suzdal.

There are several remarkable features in this account. It is significant that there is no hint of the connection between Simon and the building of the monastery church in the *Primary Chronicle* or in the *Life of Theodosius*. The allusion to the vision on the sea precedes the description of its content. The incident of Theodosius' written prayer is a typical cult legend. The most illuminating incident is the conversion of the Varangian prince and his retainers. On the basis of an allusion to a church in Suzdal built by Prince Yuri in 1222, Schachmatov has concluded that the *Account of the Construction of the Monastery Church* is later than that year (2). The connective tissue relating these stories has however been so manhandled in transmission that it would seem impossible to be confident of their unity at an early date. Their connection with Suzdal appears certain but at what stage and whether exclusively through Bishop Simon is a more doubtful matter.

The second edition of the *Paterik* (R II) is actually the first about which we have satisfactory information. It is a revision of R I made by Arsenius of Tver in 1406 and is found in thirteen mss. of the 15th-17th centuries of which the oldest is dated 1497 (3). Arseniev abridged and otherwise altered the texts of his original and added a tendentious revision of Nestor's *Life of S. Theodosius* (4) and an *Encomium on our Father, S. Theodosius*. The latter has been assigned to dates between the 11th and 14th centuries and attributed by Leonid to Serapion of Vladimir (5).

Another modification of R I is the Theodosian Redaction

(1) VERNADSKY, p. 270.
(2) ABRAMOVICH, p. XXVII; CROSS, *Medieval Russian Churches*, p. 51.
(3) ABRAMOVICH, p. 32.
(4) YAKOVLEV, pp. 1-64 (FEDOTOV, pp. 15-48). The best available text is that of a 12th cent. MS. in the Uspenskii Sobor, published by O. M. BODVANSKII, *Chtenie Moskovskavo Obschchestva Istorii i Drevnosti*, 1850 III. Its variants appear in Yakovlev's apparatus.
(5) YAKOVLEV, pp. 64-72; ABRAMOVICH, pp. 58-59.

(R III) found in manuscripts of the 14th-15th centuries. It is an epitome of its original made perhaps for liturgical use [1].

More important than these are the two redactions of Kassian, a Pecherskii monk, made in 1460 and 1462 (R IV, R V) from an original, not identical with either R II or R III [2]. The work is characterized by some rearrangement, extensive textual revision and the addition of an *Account of the Translation of S. Theodosius's Relics* [3] and some matter derived from the Laurentian and Hypatian recensions of the *Primary Chronicle*. In 1462 at the request of Acacius, *vicarius* of Kiev, Kassian issued a second edition of his work (R V) in which the material is rearranged in chronological order. R V enjoyed great popularity. It was used for the Polish edition of 1635, for the revision made by Joseph Trizna and Kallistrat Cholosherskii, and for the first printed Russian editions of which the first appeared in 1661.

It is obvious that a document the history of which is known to have been so complex and the textual criticism of which is still in so elementary a stage must be used with caution [4]. Texts of the fifteenth century do not furnish ideal material for the history of the eleventh and twelfth. The letters of Simon and Polycarp with their *gerontika* however offer reasonably sure ground on a level with the material in the *Primary Chronicle*. The *Life of Theodosius* advances us a step and permits us to see which elements remained stable and which altered with the times.

The letter of Simon to Polycarp gives a remarkably fresh and instructive picture of Russian monastic mentality in the first quarter of the 13th century. Its author had been a monk of the Caves but was called by Prince Yurii to Vladimir as abbot of the Monastery of the Nativity of the Virgin. Here he became confessor to the prince's wife and ultimately bishop of Suzdal and Vladimir. He spent a brief period of exile (1216-1217) with the prince

(1) ABRAMOVICH, p. 59.

(2) ABRAMOVICH, p. 67; cf. D. I. ABRAMOVICH, *Kievo-Pecherskii Paterik* (*Monumenta linguae necnon litterarum Ukrainae*, vol. 4), Kiev 1930.

(3) This is taken from the *Primary Chronicle anno 1091*.

(4) I have usually followed Yakovlev's text of R IV controlled by the material in his apparatus and the variants of RI listed by ABRAMOVICH, p. 28. R V has since been edited by Abramovich. The modern Russian translation of M. VIKTOROVA, *Kievopecherskii Paterik*. Kiev 1870 is useful but not always close.

and his family in Radilov and recovered his diocese in 1218. In the following year he consecrated the church in the monastery over which he had once presided and in 1225 consecrated the Church of the Virgin in Suzdal. He died 22 May, 1226 and was buried in the cathedral of Vladimir. The following is a translation of the text of his letter to Polycarp (1):

The Letter of Simon the Meek, bishop of Vladimir and Suzdal, to Polycarp, a monk of the Cave.

Brother, control this mind of yours and say to yourself, " Man, did you not withdraw even from your parents in the flesh? ". But if you have come here for salvation and do not perform your spiritual duties, why did you assume a monastic name? Your garments (2) will not deliver you from hell! And consider this, that you are regarded as blest here by the prince, and by the nobles and by all your friends (3). For they say, " He is blest, because he has hated this world and its glory and no longer concerns himself with any earthly things but desires heavenly. But you do not live like a monk and I am greatly ashamed of you. And what if those who bless us here precede us into the kingdom of heaven and they are in peace but we groan, in bitter torment? And who will pity you, if you bring ruin on yourself? Rouse yourself, brother, and take thought for your own soul.

Work for the Lord with fear and with all circumspection, so that you are not meek by day (but) in the evening irritable and mean. For a time you keep silence but then you grumble at the abbot and his servants. Do not be deceitful. Do not absent yourself from the church service on physical grounds, for as the rain causes the seed to grow, so also the church binds the soul to good works. For everything you do in your cell amounts to nothing (4). Whether you read

(1) ABRAVOMICH, p. XXIII.

(2) *Riza* (felonion, casula).

(3) Monks as a class enjoyed a certain privilege, especially among the upper classes, and a close connection was often maintained between princes and boyars and the heads of religious houses. *Primary Chronicle anno 1051*: YAKOVLEV, pp. 15, 18, 25, 89 etc. *The Life of Theodosius* (YAKOVLEV, p. 18) mentions a nobleman who had been a monk at the Monastery of S. Minas in Constantinople and who joined the community at the Caves but later became a hermit.

(4) This is obviously an exaggeration but young monks were not encouraged to become hermits until their vocation was well tried in com-

the Psalter or chant the twelve Psalms ([1]), this is not to be compared with one "Lord have mercy" in community Office. For consider this, brother, that the chief apostle Peter was himself the church of the living God and when he was taken by Herod and sent to prison was he not delivered out of Herod's hand by the church's prayers? For David prays saying. "One thing I ask of the Lord, this do I seek that I may live in the house of the Lord all the days of my life and that I may contemplate the Lord's beauty and visit his holy temple". The Lord himself said, "My house shall be called a house of prayer". "For wherever", he said, "two or three are gathered together in my name, there I am in their midst". And if a community of more than a hundred brethren is assembled, how much more should you believe that our God is here. And their repast is made from that divine fire and I would like a single crumb of it rather than any (meal) that (has been set) before me. Christ is my witness on this (point) that I would not (choose to) partake of any food except the bread and lentil (porridge) prepared for that holy brotherhood ([2]).

And, brother, do not sit at table by day praising (everything) and in the evening grumble at the cook and the brother who served (the food) and thereby vex your *geron* ([3]) and "eat much", as is written in the *Paterikon* ([4]). When you eat or drink what has been blessed, praise God, for when that elder (viz. the one described in the *Paterikon*) looked at those who complained (of the food), they were eating much (but) those who praised (it) were eating honey. For as this elder perceived, the foods were different. And do not complain

---

munity life. Reading the Psalter at work or in free time was considered highly laudable. YAKOVLEV, pp. 20, 23, 34 (FEDOTOV, pp. 26, 29, 37).

([1]) I. e., "recite the Office privately".

([2]) YAKOVLEV, p. 19 (FEDOTOV, p. 25); *Primary Chronicle anno 1074*. On the blessing of the fire, cf. YAKOVLEV, p. 38 (FEDOTOV, p. 40).

([3]) The word γέρων in Greek monasticism and its equivalents in Slavic monasticism have so peculiar a connotation that translations like "elder", "senior", etc.. tend to be misleading. A γέρων is the senior monk of a small group living together under the limited jurisdiction of a senior monk. The γέρων acts as novice master to his spiritual sons and these monastic families constitute the cells of the whole community organism. In the idiorhythmic system these cells became more autonomous and less obligated to the superior of the monastery, the ἡγούμενος.

([4]) See above p. 381, n. 7.

of the cellarer (1) and therefore whether you eat or drink, do all to the glory of God.

And, brother, suffer also vexations for " he who endures to the end shall be saved ". For even if it happens you are abused and some one comes and informs you that such a one speaks ill of you, say to your informer, " If he reviles me, he is still my brother and I deserve it. And he has not done this by himself, but the adversary (the devil) has incited him to it, in order to create enmity between us. My the Lord drive away the crafty one and have mercy on my brother ". But you say, " He has insulted me to my face before everyone ". Do not be concerned over that, my son. Do not yield quickly to anger but prostrate yourself before your brother, saying, " Forgive me, brother ". And correct the sins within yourself and thus you will defeat the whole force of the enemy. If you return the insult, you have doubly injured yourself. Are you greater than King David? Shimei insulted him to the face and one of the king's servants, finding this insult to the king intolerable, said ", I will go (and) smite off his head. Why should this dead dog smite my lord the king? ". But what did David say to him? " O, son of Sarush, do not prevent him from insulting David. Let the Lord see my humility and he will give me blessings for his insult ". Consider, my child, even greater things than these, how the Lord humbled himself, being " obedient unto death " to his Father. When he was insulted, he reviled not again. It was reported, " He has a devil ". When he was struck in the face, scourged (and) spat upon, he was not angry but prayed for those who crucified him. So also he has taught us, " Pray God ", he said, " for your enemies and do good to them that hate you and bless them that curse you ".

Let this suffice, brother, for what you have done through your own smallness of soul. And you should now lament this that you may be pardoned because you have slighted the holy, revered Monastery of the Caves and the holy fathers Anthony and Theodosius and the holy monks who were with them and took upon yourself to become superior of the Holy Mendicants, Cosmas and Damian (2).

(1) *Kelar* = κελλάριος. See below p. 414, n. 6. The following phrase in Yakovlev's text appears to make no sense and is omitted in Viktorova's translation.

(2) This is the rendering of Viktorova.

But now you have done well in separating yourself from this vain undertaking and in not having given power to your enemy, for his hostile desire was to ruin you. Do you not realize that a tree which is not frequently watered and transplanted soon dies? And if you had been separated from obedience to your (spiritual) father and your own brethren and had left your own place, you would have soon perished likewise. For a sheep which remains in the flock is safe but if it leaves, it soon perishes and is eaten up by the wolf. You should therefore have considered previously why you wanted to leave that holy, revered and saving place of the Caves where it is marvellous for anyone who desires to be saved. For think, brother, that God contrived this because he would not tolerate your pride. He cast you out as he also (cast out) Satan with the dissident powers because you did not wish to serve that holy man, your superior (1) and your brother, Archimandrite Akindin of the Caves. For the Monastery of the Caves is a sea and contains nothing impure within it but casts it out.

Now shame on you for writing me of your vexation; you imperilled your own soul. And I ask you, " How do you want to be saved? ". If you are abstinent and sober in all respects and poor and keep vigils but do not endure vexation, you will not see salvation. But now the abbot, all the brethren and we also rejoice over you, having heard these things of you and we are all consoled about you and about your recovery, for " you were lost and are found ".

And once again I acceded to your wish but not the abbot's; again you wanted to become abbot, (this time) of S. Demetrius' (2), though neither the abbot nor the prince nor I would have brought any pressure to bear on you. Nevertheless you sought it on your own. Consider, brother, that your seniority is not pleasing to God. Hence the Lord made you short-sighted but you did not tremble, as you ought, and say, " It is blessed for me that thou hast humbled me, that I might learn thy statute ". For I was aware of your ambition for office. Do you not believe what is mercifully written, " No one acquires anything of himself but is called of God? ". If you do not believe the Apostle, then you have no faith in Christ. Why do you

(1) Lit. " your master ", *svemu gospodinu* = τῷ κυρίῳ ἡμῶν, a natural reference to a γέρων.

(2) The Monastery of S. Demetrius was founded by Izyaslav and its first superior was Barlaam, formerly of the Caves. *Primary Chronicle anno 1051*: YAKOVLEV, p. 27.

seek office from man and not from God and do not wish to be subject to those who are (appointed) by God and why do you hold such exalted opinions? Such were of old expelled from heaven. For you say, " Do I not deserve to be entrusted with such an office or am I inferior to the steward (1) or to a novice? When you do not get what you want, you make a fuss. And you like often to go from cell to cell and dispute with the brethren in unprofitable talk (2). " Does this abbot and this steward fancy that it is possible to please God only here and to be saved nowhere else but have no consideration for us? " These are devilish enterprises... (3).

And if you do achieve any success, so that you stand on a higher level, do not forget circumspection so that when you have to step down from your pedestal, you will resume your humble path and not fall into various afflictions. Her Highness, Princess Verkhuslava Rostislavova (4) writes me wishing to appoint you bishop either in Novgorod in Anthony's place or in Smolensk in Lazarus' place or in Yura in Abni's place. " I will disburse you ", she said, " up to 1000 silver (rubles) for Polycarp " and I said to her, " My daughter Anastasia, the thing you want to do is not pleasing to God. Had he remained in the monastery without leaving, with a clear conscience in obedience to the abbot and all the brethren (and had been) temperate in all respects, he would not only have been clothed in the sacerdotal vestment but would have been worthy (to exercise) the highest authority. You wanted the episcopacy, brother, didn't you? You wanted a good thing but listen to the Apostle Paul when he speaks to Timothy and consider whether you are the sort which would be suitable to be a bishop. But if you had been worthy of such an office, I would not have released you but would have appointed you my coadjutor in both dioceses, Vladimir and Suzdal, as Prince George (5) desired. But I opposed him, seeing your pettiness. And if in your desire for some sort of authority, you disobey me and accept a bishopric or abbacy, a curse and no blessing will be upon you. And in addition you will not enter that holy (and) honored place in which you were professed and you will be as a useless vessel and will be expelled and have to weep and for a long time be without success. For perfection, brother,

(1) *ikonom* = οἰκονόμος. See below, p. 414, n. 5.
(2) YAKOVLEV, p. 23 (FEDOTOV, p. 29). See below.
(3) The text is corrupt. Cf. VIKTOROVA, p. 25 n. 3.
(4) VERNADSKY, p. 312.
(5) PRISELKOV, pp. 249, 339.

does not lie in being praised of all but in regulating one's life and preserving one's honor. For on this account, brother, many bishops have been appointed from the Monastery of the Caves. And as even the Apostles were despatched into the whole world by Christ our God Himself, so also many bishops have been appointed from the great monastery itself of the Immaculate Mother of God, and like gleaming torches have illumined the whole Russian land with holy Baptism.

The first was the priest Leontius of Rostov and God glorified him forever. He was the first incumbent and the infidels killed him after great torture. And he was the third citizen of the Russian world, besides the two Varangi, who was crowned by Christ for whom he was killed. And you yourself have read in the *Life of Anthony* about Metropolitan Hilarion, that he was professed by him (viz. Anthony) and so deemed worthy of consecration. And after these Nicholas, Ephrem of Pereyaslavl, Isaiah of Rostov, Germanos of Novgorod, Stephen of Vladimir, Niphont of Novgorod, Marinus of Yuriev, Mina of Polotsk, Nicholas of Tmutorakav, Theoctistus of Chernigov, Laurence of Turov, Luke of Byelgorod, (and) Ephrem of Suzdal (1). And if you want to know all of them read the chronicle of ancient Rostov (2), for there are more than 30 in all and I surmise from them down to us sinners, nearly fifty.

Consider, brother, how great is the glory and honor of this monastery and with shame repent and value this quiet and serene life to which the Lord has called you. I would be happy to resign my own bishopric and work for the abbot but you know what matters restrain me. And who does not know me, sinful Bishop Simon, and this beautiful cathedral of Vladimir which I built myself. How many towns and villages it controls! and they comprise a *desyatina* in their whole territory. And our humble self governs all this. Be assured of this, that I would consider all this glory and honor as nothing if I might grovel in the dust in the Monastery of the Caves and be trampled on of men or be one of the paupers at the gate of the revered monastery and support myself by begging. Better for me than all this temporal distinction would be one day in the house of the Mother of God rather than a thousand years and I would prefer to remain there than live forever in the habitations of sinners. Amen.

(1) The evidence about these personages is collected by PRISELKOV. See *Ocherki*, Index.

(2) ABRAMOVICH, p. 182, n. 111.

The genuineness of this letter is hardly questionable (1). The transparent sincerity of its tone, its casual and unlabored allusions to persons and situations, its abrupt transitions and homely appeal to a common profession as religious, the typically Byzantine manner of intrigue for ecclesiastical preferment and the assured assertion of episcopal authority in matters great and small convey a convincing impression. Simon's editorial hand reappears at the end of the accounts of Athanasius and Arethas and at the conclusion of his *gerontikon*.

The anecdotes appended to Simon's letter are of different types and appear to have been derived from different sources (2). The first tells of Onesiphorus and is introduced by the remark, " I heard a most amazing thing from those blessed elders that they say they heard from eyewitnesses of this miracle " (3). Such formulae are conventional and are no certain guide as to whether the source is oral, as is implied, or a written monastic chronicle or *vita*. The next two accounts, of Eustratius the Ascetic and Nikon, depend on community tradition either oral or written, probably the latter (4). The accounts of Kuksha the priest and Pimen the ascetic are obviously an abbreviation of dossiers of written legends about these two men which the excerptor hastily summarized but did not choose to reproduce in as much detail as in other cases (5). The source of this notice would appear to be a *Life of Kuksha* and his unnamed disciple. Its author may have been Pimen or the latter may have figured in the document. The conclusion, " If my account... " etc., appears not to be an observation of the chronicler but a quotation from the end of the *Life*.

The notice of S. Athanasius the Hermit (6) begins, " Now this also happened in that holy monastery ". It consists of two

(1) Reminiscences in Simon's letter from earlier sources are suggested by ABRAMOVICH, p. 175.

(2) Priselkov's treatment of this theme depends largely upon his acceptance of Shakhmatov's theories. Cf. CROSS, *Primary Chronicle*, p. 88. At best these establish intermediate stages between the original *Kleinliteratur* and its assimilation into the *Paterik*.

(3) YAKOVLEV, p. 91.

(4) YAKOVLEV, p. 93.

(5) YAKOVLEV, p. 97.

(6) YAKOVLEV, p. 98.

parts. The first involves the death and miraculous resuscitation of Athanasius, the second the cure of Vavila who embraced Athanasius's corpse and was healed of a disease of the feet. The account of the second miracle concludes with the words, " And this I heard from Vavila who was cured by him ", which may be a quotation from a *Life of Athanasius*. What follows however is obviously from Simon's pen and carried over from his prefatory letter, " If what I have written appears incredible to anyone, let him read the *Life* of our holy father S. Anthony, the head of Russian monks, and so believe... And you brother and son, do not follow (the doubters), for I do not write for their sake but I collect these (things) for you. And I give you this pious advice: Fortify yourself in this holy Monastery of the Caves. Do not crave (to possess) the authority of an abbotship or an episcopate. It suffices for your salvation, if you end your life in it (i. e., the monastery). You yourself know that I write like all the books (but) I shall be useful to you in (recalling) a few of the many things that have been done in that blessed and holy monastery for our Lord Jesus Christ to whom be the glory now and ever ". It could be argued that the allusion to the Lives of SS. Anthony and Theodosius implies dependence on those documents but it would be strange if the career of a figure so remote from the holy founders were included in their *vitae*. It seems more probable that Simon is merely strengthening the credibility of his story by an appeal to others better known but analogous in content, especially in their inclusion of the marvelous and supernatural.

The account of (Nikola) Svyatosha (1), prince of Chernigov, who embraced the religious life, depends on a written source, either a Life or a monastic chronicle. It is significant that the date of his entry into the monastery is given exactly, 17 February 1106, a unique case (2). The story of Erasmus, the ikon painter, rests on community tradition but it is not clear in what form (3). The account of Arethas (4) is specifically attributed to the *Paterikon*, presumably the same document mentioned in Simon's covering letter and the source of the fragmentary *gerontikon* in the Primary Chronicle under 1074. The narrative of the enmity of Titus and

(1) PRISELKOV, pp. 246, 359, 364.
(2) *Primary Chronicle anno 1106:* ABRAMOVICH, p. 73.
(3) YAKOVLEV, p. 106.
(4) YAKOVLEV, p. 107.

Evagrius ([1]) begins with the formula, " Now I shall tell you of another miracle which I witnessed myself ". This kind of introduction is common in Moschus; the " I " no doubt refers to Simon.

It is evident that the anecdotes appended to Simon's letter to Polycarp are not all derived from the same source or type of source. In the case of Onesiphorus the oral tradition of the community is expressly mentioned as in so many of Moschus's tales. Simon claims to have been present at the miracle which resolved the quarrel between Titus and Evagrius, unless his statement was taken over bodily from his source. The Lives of SS. Anthony and Theodosius were clearly written accounts but it is not certain whether they were contained in one document or two or whether either was related to the *vitae* of these saints otherwise known to us. The bulk of the stories are single pieces or loose collections of anecdotes typical of the *Kleinliteratur* which provides all *paterika* with their material. Some if not all of this however must have been already assembled in a *paterikon* in which the more remarkable doings and sayings of the monks of the Caves were recorded.

The matter following the account of Titus and Evagrius in the later recensions is intrusive. Simon's concluding remarks appear in Yakovlev's text at the end of a section entiled *Concerning the holy altar and the consecration of the great Church of the Caves.* " And let us say in conclusion, ' O the depth of the riches and the power of thought. Who can fathom the mind of the Lord or who would be his counsellor ' ? And I would have written you at length, Brother Polycarp, but many years would not suffice for the telling. May the Lord keep you and preserve you all the days of your life through the prayers of the holy Mother of God, of our worthy and blessed abbots and of the holy monks of that monastery. Abide with them and accept our prayers in this world and in the world to come through Jesus Christ (our) Lord to whom be glory with the Father and the Holy Spirit ".

The second series of monastic anecdotes is introduced by a much briefer letter written by Polycarp to his superior the archimandrite Akindin. Nothing is known of Polycarp except what is stated or implied in the *Paterik*. His letter and *gerontikon* appear to have been composed in Simon's lifetime. The following is a translation of the text:

([1]) YAKOVLEV, p. 109.

" With the help of the Lord who also confirms the word, to your Eminence, the illustrious Archimandrite of all Russia, my father and master Akindin. Incline your favorable ear to me that I may relate to you the lives, deeds, and miracles of those marvellous and blessed men who were in that holy Monastery of the Caves. I heard these things about them from Bishop Simon of Vladimir and Suzdal, your brother (and) a former monk of that monastery who also told me, a sinner, about the holy and great Anthony, former superior of the Russian monks and of S. Theodosius and of the lives and miracles of those holy and revered fathers, who succeeded them and who ended their days in the house of the Immaculate Mother of God. May your Eminence heed my feeble and inadequate composition. You once requested and bade me relate the deeds of those monks. You know my crudeness and unpolished way, which I always timidly produce for you in every tale, so how could I expound clearly the miracles performed by them and their glorious wonders and tell (even) a little something of those glorious wonders? And I have forgotten many through timidity. Abashed by your Eminence I have given an unintelligent account (and) have forced myself to expound to you in writing what (is to be said) about our holy and blessed brethren in order that the monks who come after us may acknowledge God's blessing upon this holy monastery and glorify our heavenly Father who has displayed such luminaries in the land of Russia in the Monastery of the Caves ".

It is evident that this letter is of a quite different character and serves a quite different purpose from Simon's to Polycarp. Simon's is intimate and personal; Polycarp's is a formal dedicatory epistle such as is often found in editions printed under the patronage of noblemen or high-ranking ecclesiastics in Europe at a later day. Both the letter and the collection which it introduces are aimed at a larger public, " the monks who come after us ". This letter is supplemented by an illuminating statement at the beginning of the account of Mark. " I, a sinner, imitate the writings of the saints of old which they composed and put together with much effort in the deserts, in the mountains and ravines. For they had seen personally some (of the monks of whom they have written) and they had heard of the lives and miracles of others and have written up the blessed acts of pious men. And in other cases they heard of the lives and words and deeds of those who

had preceded them. These are the *paterika* in which they have recounted the things they have collected about those (men). Whenever I read these fathers, I rejoice at their spiritual utterances. But I, inadequate as I am, have no real understanding and have never witnessed any such things but have followed what I have heard (and) which the pious bishop Simon told me and these things I have written to your reverence. I have never gone out to the holy places nor seen Jerusalem nor Mt. Sinai. And I have no talent for composition, such as fine writers usually have to beautify their works. And I shall make myself no reputation but I take pleasure only in what I recall of that holy Monastery of the Caves and the saintly monks who have lived in it and their lives and miracles. For I, a sinner, desire the prayers of those holy fathers".

It is clear not only that Polycarp had experienced a change of heart since receiving Simon's letter, but that he was familiar with earlier hagiography in the form of *vitae*, *paterika* and the accounts of pilgrims to the holy land and monasteries in the Syrian and perhaps the Egyptian deserts (1). Pilgrimage literature was a popular literary genre in Old Russian literature as early as the 11th century; Abbot Barlaam of the Monastery of the Caves visited Palestine in 1062. It is curious that Polycarp does not mention Athos, though S. Anthony is reported to have been professed there, but it is possible that the phrase " in the mountains and ravines " (*v ... gorakh i propastekh zemnykh*) alludes to the rugged formation of the Holy Mountain. Polycarp insists that he has drawn only on local tradition, but it is odd that he attributes all his learning to Simon, whereas his collection and Simon's do not overlap at any point. The narratives in Polycarp's collection give the impression of a more careful documentation and more skillful composition, and this is particularly true of the allusions to secular events, as in the stories of Prochorus and Moses the Hungarian (2). These are not absent from Simon's anecdotes but, except for the

(1) ABRAMOVICH, p. 181: " Polycarp gives more historical material (than Simon) and presents his stories rhetorically ". A. S. ORLOV, *Drevnyaya russkaya Literatura XI-XVI vv.* Moscow 1937, p. 157.

(2) The account is attributed to the *Life of S. Anthony*. YAKOVLEV, p. 151; PRISELKOV, p. 260.

dubious *Account of the Construction of the Monastery Church* (1), are not so copious and do not exert so independent an appeal. It seems certain that Polycarp's statement that Simon was the source of all his information should not be taken at its face value but regarded as a gesture of courtesy to his former γέρων and powerful friend. It would be hazardous to theorize on the origins of Polycarp's material: the loose phrase " community tradition " will not suffice. Orally transmitted reminiscences, written *vitae* and, one may suspect, research in local chronicles, all contributed to his admirable work.

The only feature of the later redactions of the *Paterik* which need concern us is Nestor's *Life of S. Theodosius*, the earliest extant example of the influence of Byzantine hagiography on early Russian literature (2). It is an extensive document.

After a conventional introduction Nestor (3) gives an account of Theodosius' early years. He was born of Christian parents in the town of Vasilev, some 35 miles from Kiev and was named Theodosius by the priest who baptized him. For some unknown reason his parents were required, " by the Prince's decree, " to move to Kursk where his father died when the lad was thirteen years old. As a child he was of a retiring disposition, refused to play with other children, wore only " coarse and patched clothing " and was so eager to study Scripture that his family was persuaded to send him to a teacher with whom he made remarkable progress in sacred studies.

At his father's death he was left to the care of his mother, a harsh and ruthlessly possessive woman, who regarded her son's dispositions to the ascetic life with grim disapproval and beat him unmercifully for disgracing his family by his unseemly dress and deportment. Nestor describes her as " strong and powerful as a man, (so that) if anyone who had not seen her, had heard her converse, he might have taken her for a man ". Under the pressure of this grim supervision the boy's thoughts turned to the possibility of a pilgrimage to the Holy

(1) Abramovich, p. 183.

(2) See above p. 381. V. Q. Chagovets, *Prcp. Theodosii Pecherskii*, Kiev 1901; J. P. Eremin, *Literaturnoe nasledie Theodosiya Pecherskavo* Akademiya Nauk, *Trudy otdela drevnei-russkoi literatury* V, 1947, pag. 159-184.

(3) Abramovich, p. 111.

Land ([1]) and coming upon some like-minded pilgrims joined them without provisions or extra clothes and without notifying his mother. The indomitable old lady set out in hot pursuit accompanied by her younger son. On overtaking the recalcitrant Theodosius, she seized him by the hair, flung him to the ground and stamped on him. Having bound him she led him home, and beat him without mercy and locked him in his room. After two days of solitary confinement she brought him food but loaded him with chains which the youth wore without protest. Seeing him unmoved, she removed the chains and gave him his freedom, whereupon he resumed his former mode of life and attended the Divine Liturgy daily. Discovering that the Liturgy was sometimes suspended because there was no holy bread he became a baker, sold bread to the church and gave his profits to the poor. For this he was ridiculed by his contemporaries and his mother again sought to interfere and prevent what she considered too menial an occupation. The boy's persistence and humility however impressed even his mother who for a time abandoned him to his own devices. The governor of the city employed him and gave him fine raiment but he gave it to the poor and continued to wear shabby attire. He finally bought chains and wore them about his loins.

Still dissatisfied with his life Theodosius sought means to leave his mother and become a monk. Taking advantage of her absence he set out for Kiev and applied to several monasteries for admission but without success because of his mean appearance. At length he heard of S. Anthony and repaired to his cave and begged permission to remain with him. The saint doubted whether so young a man could endure the rigors of the life in the Caves but at the youth's insistence he consented and ordered the hieromonachos Nikon to receive his profession.

In the meantime Theodosius's mother had instituted a search for her son and after some years learned of his whereabouts. Assuming a conciliatory attitude she sought an interview with S. Anthony and begged to see her son. At first Theodosius declined to see her but in obedience to his superior agreed. He refused however to accede to her demand to leave the monastery and informed his mother that she would never see him again unless she undertook the novi-

([1]) Polycarp in his preface to the story of Mark the gravedigger deplores the fact that he had not visited the holy places. YAKOVLEV p. 157.

tiate and became a nun. Moved by her son's firmness she received instruction from S. Anthony and entered the Convent of S. Nicholas where she passed the rest of her life.

In the following years changes took place in the community of the Caves. Nikon and a companion withdrew to lead a more solitary life and settled at Tmutorokan where he eventually founded a monastery. Ephrem the Eunuch entered a monastery in Constantinople and later became bishop of Pereyaslavl. Anthony retired to a cave at some distance from his old one to resume the solitary life, appointing Barlaam superior in his stead. Barlaam erected a church over the Caves and dedicated it to the Blessed Virgin. The community now numbered fifteen monks.

Theodosius was ordained to the priesthood at this time and celebrated the Liturgy daily. He worked however harder than the rest in bringing fire-wood and water from the adjoining forest and often kept vigil through the night. Sometimes he would grind flour for the whole community and distribute it. He spun wool and would sometimes sit at the entrance of the caves, stripped to the waist, and let the insects bite the upper part of his body until he bled. He remained thus imperturbable until Mattins when he would enter the church for the Divine Office and remain until all the others had left. He evoked such admiration by his asceticism, devotion and humility that he was elected abbot when Barlaam was transferred by Prince Izyaslav to the Monastery of S. Demetrius the Martyr. His new dignity in no way affected his disposition nor the rigor of his habits. He effected however important changes in the community. The original cluster of caves proved increasingly inadequate to house the monks and in 1062 he built a new church dedicated to the Virgin and a monastery nearby. He sent to Ephrem the Eunuch in Constantinople and received a copy of the Studite Rule which he imposed upon his community. He was a gentle but firm superior leading his monks by example as well as by precept. Every Lent he would make a retreat in his old cell and emerge on Good Friday to give instruction to the brethren. He became widely known for his holiness and was visited by the prince and his boyars. When Svyatoslav revolted against Isyaslav and deprived him of his throne Theodosius remained true to the legitimate ruler, denounced the pretender on many occasions and for a long time refused to permit his name to appear on the diptych and to be commemorated at Liturgy.

In his later years Nikon returned to the Monastery of the Caves

and Theodosius welcomed his old *geron* and delighted to serve him and keep him company. So frequent were the demands made upon the monks' charity that Theodosius built a special church dedicated to S. Stephen and a courtyard where the sick and needy could be lodged and fed. When he was taken mortally ill, he announced his coming death to the brethren. They elected Stephen the cantor to be abbot and he received Theodosius' blessing. As the saint approached death, he dismissed all the brethren and after some moments of prayer commended his soul to God and expired.

As sources of information for his narrative Nestor mentions Theodore the cellarer (1) who was the confidant of the saint's mother and Hilarion (2), a monk who had consulted Theodosius about demonic visitations. More important are the parallels with contemporary hagiographical documents which have been detected by Abramovich and others (3). Some of these are textual reminiscences, some are transpositions of specific incidents and others are commonplaces of this genre which point up its practical aim and motivating piety. The textual reminiscences are mainly widely-circulated tags which do not imply a first-hand acquaintance with the texts from which they were ultimately derived. Descriptions of the early childhood and edifying demises of the saints tend to follow generalized patterns but it must be remembered that the uniformity of literary convention is due in part to the fact that the psychological types which issue in sainthood and the circumstances which produce them are specific and limited. The tension between Theodosius and his mother over his monastic vocation has numerous parallels in other texts but no doubt rested on fact. The description of Theodosius's formidable parent appears too lively and individualized to be mere invention. The anecdotes of Theodosius and his relations to others bear the mark of community tradition and are similar to those found in the *Pecherskii Paterik* and its Greek antecedents. Some, no doubt, rest on fact admixed with fancy; others, like the account of struggles with the demons, are common features of Byzantine hagiography and its dependents since Athanasius's *Life of Anthony*.

(1) YAKOVLEV, p. 13.
(2) YAKOVLEV, p. 22.
(3) ABRAMOVICH, p. 142; CHAGOVETS, p. 9.

One point deserves special attention as a clue to the composition of the *Vita S. Theodosii*. After relating Nikon's return to the Monastery of the Caves, Nestor, declares that having told everything about Nikon and Theodosius, he will now describe only matters which concern the latter. This transition however is never actually made. In the preceding narrative Nikon appears only as Theodosius' *geron* who initiates him into the religions life, withdraws to Tmutorokan and returns to the monastery on the death of Prince Rotislav. In the following, Nikon reappears as Theodosius's companion and a number of other figures besides Theodosius are involved. Some change in source or in the disposition of sources must probably be conjectured but its nature is obscure.

The *Life of Theodosius* is an excellent and wholly typical example of Russo-Byzantine hagiography. In spite of its conventional framework, literary commonplaces and borrowings, it presents a convincing and lively picture of the career of one of the most distinguished figures in Kievan religious life. It also sheds abundant light on the monastic life of the period, its gradual consolidation and effectiveness and its influence on political and social life at home and abroad. Its borrowings from community *Kleinliteratur* relate it to the material collected by Simon and Polycarp but it is a more cosmopolitan, less indigenous production. The purely Russian elements stand out less clearly. It confirms the general impression that early Russian monasticism was Byzantine in its structure and broad outlines preserving native qualities only in its homelier aspects, in the interplay of personalities and in the intimate circumstances of everyday life.

II

It may be assumed that the earliest missionaries to Russia, as to the Balkans (1), were monastics and observed the same variety of the Basilian rule (2). The parish clergy with their families must

(1) Constantine and Methodius were both monks, as were their disciples. F. DVORNÍK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (*Byzantinoslavica, Supplementum* I) Prague 1933, pp. 46-67, 378, 385.

(2) F. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*. Leipzig 1894, pp. 6 ff.; A. DIMITRIEVSKII, *Opisanie liturgicheskykh*

have represented a second stage when the newly awakened enthusiasm for Christianity had set in the disciplined forms of parochial life. The mass conversions under S. Vladimir were effected by pressure from the government and against the violent protests of the heathen population. The baptisms of the populace were *en masse*, which implies that the parochial clergy were still insecurely entrenched (¹). The encouragement given to theological education by Yaroslav the Wise included an attempt to impress the parish priests with the necessity for reciting the Divine Office, as was done in the cathedral towns by the monastically trained clerics (²). There is however no detailed evidence for the earliest stage of Russian monasticism. A few legitimate deductions about it may be made from facts at hand but its history begins with a reform only the general outlines of which are clear.

Hilarion in his sermon on *The Law and Grace* mentions that there were monasteries located on heights in Vladimir's reign (³) and the *Primary Chronicle anno 1037*, relates that under Yaroslav the Wise monks began to increase in number and monasteries began to come into existence. As in Greece, monasteries in Russia were built either by communities which had formed gradually under the direction of noted ascetics or by rich patrons who admired or wished to embrace the religious life (⁴).

In spite of his renown and following, Hilarion appears never to have created even the nucleus of a community (⁵). His posi-

rukopisei I[1] Kiev 1895. Introduction. The typikon of S. Sophia in Constantinople, in use from the 9th century, is published by DIMITRIEVSKII pp. 1 ff.

(¹) *Primary Chronicle anno 988.*

(²) *Primary Chronicle anno 1037;* CASEY, *Monastics and Seculars under Yaroslav the Wise*, H. Th. R. XLII (1949) p. 207.

(³) GOLUBINSKII, I[2] p. 553.

(⁴) GOLUBINSKII, I[2] pp. 562, 566. In the Kievan period, except for Novgorod, all the secular founders of monasteries appear to have been of princely rank. This cannot be proved but is probable in the case of Stephen Pecherskii.

(⁵) PRISELKOV's view that Hilarion retired from the see of Kiev in 1088 and returned to the Caves as the monk Nikon has not met with general acceptance. There is every reason to suppose that he was a

tion on the staff of the church at Berestovo and absence of family ties indicate that he was a hieromonachos but his brief career as a hermit bridged the gap between his work as a parish priest and his call to the see of Kiev. Anthony discovered his vocation not in Russia but on Mt. Athos which he visited as a pilgrim (1). There is no notice of the name of the monastery in which Anthony was professed and until recently no evidence of the existence of a Russian monastery on Mt. Athos at so early a date.

The beginnings of Russian monasticism on Mt. Athos are unknown and up to 1169 its history, except for a few scattered facts, is obscure. The facts are these:

Two specimens of Slavic script are found on legal documents of the 10th century. One is written in the Cyrillic alphabet and is a signature on one of two copies of a bill of sale preserved in the archives of Zographou. The copy which does not contain the Slavic signature is dated August 980 (2). The copy containing the signature unfortunately does not designate the year but mentions in a supplementary paragraph a convention of dignitaries at Karies the purpose of which is not disclosed. Presumably the original bill of sale was ratified at this second conclave which Bodyanskii conjectures took place the following year, May 981 (3). The lost signature in the additional paragraph is *Makarie eromonakh igoumenou zougraphsky za istinou podpisakh*, the Greek equivalent of which would be the conventional Μακάριος ἱερομόναχος ἡγούμενος Ζωγράφου ἰδιοχείρως ὑπέγραψα, though *za istinou podpisakh* means literally 'I have in truth signed', rather than 'I have signed with my own hand'. The Monastery of Zographou was founded in 911 by a certain George the Painter. The community was Greek and the establishment remained poor and insignificant through the tenth and early part of the eleventh century. Between 1046 and 1049 it was ceded to Bulgarian monks who had

professed *hieromonachos* with a name in religion before quitting Berestovo. *Ocherki*, p. 182; HUDZII, p. 83.

(1) PRISELKOV dates Anthony's pilgrimage before 1051. His notion that he went not to Athos but to Bulgaria is quite fanciful. *Ocherki* p. 168.

(2) W. REGAL, *Actes de Zographou*, *Actes de l'Athos IV* (*Vizantiiskii vremennik Prilozh. k xiii tomu*), pp. 1-3.

(3) O. BODYANSKII, *Akt Zographskavo Monastyrya na Athone 980-981*. *Chteniya* I. 3 (1873), p. 6.

emigrated to Athos under their superior John Selinskii. Except for the signature of Macarius there is no reason to connect Zographou with Slavic monks before the arrival of the Bulgarians. On the other hand it seems unlikely that a Greek community would have been ruled by a Slavic superior who knew so little Greek that he signed his name to a Greek document in his own language.

The second example of Slavic script on Athos in the 10th century is found in an agreement between John the Georgian, founder of Iviron, and the Errissotes about land. The Erissotes appear always to have had the thin end of the wedge in their dealings with the monks and this is not their first dispute over property (1). The text of this signature is disputed but it is written in Glagolitic and the document is dated 982 (2). It has been commonly thought that these two signatures are Bulgarian but this is by no means certainly the case. Bulgarians appear on Mt. Athos in the 10th century but Bulgarian books circulated in Russia by the middle of the 10th century (3) in Olga's reign and there is evidence that Glagolitic was employed in Kiev during the reign of her son Svyatoslav (4). It is therefore not impossible that in the earliest period of infiltration before organized Slavic communities of monks were established, Russians as well as Bulgarians and Serbs made sporadic appearances on Mt. Athos.

In the archives of the Laura a contract is found, dated 1016, between Nicholas the superior of the Monastery of S. Elias, and Simon, the superior of the Monastery of the Forerunner, called Atziioannou (5). In accordance with this Nicholas was to

(1) K. LAKE, *Early Days of Monasticism on Mt. Athos*. Oxford 1909, p. 68.

(2) I. SREZNEVSKII, *Slavyano-russkaya Paleographiya*, p. 94.

(3) SREZNEVSKII, *op. cit.*, p. 96.

(4) *Op. cit.*, p. 98.

(5) E. ROUILLARD, P. COLLOMP, *Actes de Laura I*. (E. MILLET, *Archives de l'Athos I*), Paris 1937, pp. 50-52; I. SHABATIN, *Prep. Antonii Pecherskii, Zhurnal Moskovskoi Patriarchii* 12, 1951, p. 44. *Likhachev's commentary on the Primary Chronicle*, Moscow 1950, II p. 384, is not available to me. The monasteries of S. Elias and Atziioannou are otherwise unknown. SOKOLOV, *Sostoyanie monashestva v vizantiiskoi tserkvi 842-1204*, Kazan 1894, pp. 236, 262, 316.

enter Simon's monastery as his spiritual son but to take charge of the temporalia. At the end of a year Simon agreed to retire to his cell and hand over all authority, temporal and spiritual, to Nicholas, including the right to name his own successor to the higumenate. In return Simon's maintenance and comfort were guaranteed and if this could not be satisfactorily arranged at the monastery, he was to receive an adequate pension. The agreement had evidently been sent to the *protaton* for ratification (1), as the first signature is that of Nicephorus ὁ πρῶτος and the second that of Theodoret ὁ προεστώς of the Laura, the ranking monastery of the Holy Mountain. The thirteenth signature is Γεράσιμος μοναχὸς ἐλέῳ Θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος μονῆς τοῦ Ῥῶς μαρτυρῶν ὑπέγραψα ἰδιοχείρως.

The title μονὴ τοῦ Ῥῶς is peculiar but has a parallel in Iviron, the monastery of the Georgians (2). In a *praktikon* of the year 1085 a certain John is described as a monk and superior ἐκ τῆς Ἰβήρων (3). The fact that the Monastery of the Ros was represented in the *protaton* indicates that it was a monastery of assured standing. Gerasimos was a not uncommon name. At a meeting of the *protaton* in 1035 a Gerasimos appears as μοναχὸς καὶ ἡγούμενος τοῦ Σικέλου and another as superior of S. Demetrius (4). A third signed himself merely μοναχὸς καὶ ἡγούμενος as a witness to a bill of sale dated 1034 in the archives of Esphigmenou (5). There is no reason to connect Sikelou with the Slavs (6). A Monastery of S. Demetrius in reported in the 16th century to have been occupied by Slavs but this is hardly significant (7).

(1) The central committee, *protaton*, had administered affairs of common interest on Athos since the middle of the 10th century. LAKE *op. cit.*, p. 92, M. I. GÉDEON, Ὁ Ἄθως p. 116.

(2) Ῥῶς is undeclinable and is used here as a collective noun. The expression μονὴ τοῦ Ῥῶς is apparently unique but τῶν Ῥῶς, Ῥούσων, Ῥούσσων and Ῥουσσικόν are attested elsewhere. A. SOLOVIEV, *Histoire du monastère russe au Mont Athos, Byzantion* 8 (1933), pp. 220-221; ROUILLARD-COLLOMP, *op. cit.*, p. 74, 1. 35.

(3) ROUILLARD-COLLOMP, p. 108.

(4) ROUILLARD-COLLOMP, p. 64.

(5) L. PETIT, *Actes de l'Esphigmenou* (*Actes de l'Athos III, Vizantiiskii Vremenik, Prilozhenie k xii tomu*) p. 3.

(6) L. PETIT, *Actes du Xenophou* (*Actes de l'Athos I, Viz Vrem. Prilozh. k x t.*) p. 7.

(7) *Op cit.*, p. 4. On the early connection of the Slavs with Esphig-

In an inventory of the Monastery of Xylourgou, dated 1143 Russian Biblical and other manuscripts, as well as religious objects are mentioned (¹). The existence of this foundation is attested in 1030 and it is not certain when Russian monks were received there. In 1169 the Russians were given the disused Monastery of S. Panteleimon which became their principal centre (²) but they do not appear immediately to have given up Xylourgou. It is significant that the inventory describes the books and other objects specifically as Russian: ἐπιτραχήλιον χρυσοῦν ῥούσικον... ἐνχείριν ἓν τῆς Θεοτόκου βλαττίων ῥούσικον ἔχον περιφέρια χρυσὰ καὶ σταυρὸν ὁμοίως. τροχίον ἓν μετὰ πετρεινῶν δύο. ἕτερα ἐνχείρια δύο κατάβλατα, ὧν τὸ ἓν ἀναρθηκοτὸν ἔνζουδον καὶ ἕτερα παλαιὰ ῥούσικα... βιβλία ῥούσικα. ἀπόστολοι - ε. παρακλητικαὶ - β. ὀκτάηχοι - ε. πατερικὰ - β. ψαλτήρια - ε. ὁ ἅγιος Ἐφραίμ. ὁ ἅγιος Παγκράτιος. ὡρολόγια - ε. νομοκανὼν - α... κάπα ῥούσικη μία (³).

It seems most probable that the Monastery of the Russ mentioned in the agreement of 1016 is to be identified with Xylourgou and that this is the earliest reliable mention of Russian monks on Mt. Athos. Infiltration of Russian monks into the Athonite monasteries in the 10th century may be assumed as the establishment of a community undoubtedly took some little time (⁴). The relations between early pilgrims from Russia, their first community and the Graeco-Slavic monasteries in Kievan Russia before Anthony's time are a matter of conjecture (⁵). The archives of the Laura however tell us what we did not know before: that Russian monks

---

menou, cf. J. Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, p. 174; Petit, *Actes de l'Esphigmenou*, p. 21; Soloviev, *op. cit.*

(¹) Meyer, p. 92; Soloviev, *op. cit.*; *Akty russkavo na svyatom Athonie monastyrya*. Kiev. 1873 pp. 52-56.

(²) S. Panteleimon was originally built by the Thessalonikans to harbour monks who had fled before the Mohammedan invasions and those who had been exiled by imperial edict. Martinov, p. 174.; *Akty russkavo monastyrya* p. 68.

(³) Meyer, p. 93.; *Akty*, pp. 52-56, 64.

(⁴) Meyer, p. 25; Lake, p. 90; E. Marin, *De studio coenobio constantinopolitano*. Paris 1897, p. 69.

(⁵) Golubinskii's opinion that the earliest monastic clergy came from Athos rather than Constantinople is unfounded. *Istoriya* I², p. 742.

and at least one Russian community were established on Mt. Athos a generation before S. Anthony's appearence there (1051).

Descriptions of monastic life in Kievan Russia are provided only in the case of the Monastery of the Caves. The sources are the *Primary Chronicle*, notably the entries under 1051 and 1074, and the *Pecherskii Chronicle*. It is however significant that neither S. Anthony nor S. Theodosius settled in one of the foundations established in the tenth or early eleventh centuries. In Anthony's case this was due to his own dissatisfaction with what he observed in the existing institutions, a dissatisfaction probably similar to that felt by Hilarion with the life at Berestovo. Theodosius met with a snobbery to which monasteries founded and controlled by the Kievan aristocracy might easily have been prone. Even the Monastery of the Caves at a later period did not wholly escape such a spirit (1).

Life at the Caves may be considered under the following headings: 1) the Rule, 2) profession and the novitiate, and 3) the practice of the religious life.

1) In the eleventh century when Anthony visited Mt. Athos, the standard rule was that of S. Athanasius the Athonite (2). This in turn was an adaptation of the rule of S. Theodore of Studium. Anthony's decision to become a hermit on his return to Russia was not in accord with the exhortation of his spiritual father on Mt. Athos but hermits were common on Mt. Athos and Anthony was by nature no organizer. The responsibilities of superior were thrust upon him, as upon his predecessor in Egypt, and he deputed them as soon as possible to Barlaam. Rigour not regulation was Anthony's main concern and elaborate prescriptions would have been impracticable in the earliest period of the Caves. Self-denial, hard manual labour, the cultivation of the interior life, the regular recitation of the Divine Office and, after the little Church of the Assumption had been built, regular celebration of the Liturgy, constituted life at the Caves before Theodosius' reform (3). The

(1) YAKOVLEV, p. 185.

(2) MEYER, pp. 28, 31.

(3) Life at the Caves before Theodosius must have been patterned on Anthony's example and precepts. Even after his retirement he was sought out and consulted. His prestige was the substitute for the authority of a written rule. The influence of the Studium could however never have been completely absent, but was mediated through the Rule

hieromonachoi Barlaam and Nikon must have been acquainted with one or another of the prevailing monastic rules but there is no suggestion that they attempted to enforce them. Both left for other monasteries after a brief tenure, a fact which may have been connected with the problem of inner organization at the Caves.

By the time of Theodosius' reform, Anthony had withdrawn, the community had grown larger and had acquired a new site with buildings and premises and maintained two churches as well as the Caves of the holy founders. A more complex rule was required and Theodosius turned naturally to the Studium for his model. Its rule had evolved under the reforming influence of Theodore and had been formulated in part by his example and discipline, in part by instructions and admonitions which are found in two collections, the Great Cathechism and the Little Catechism, and in a voluminous correspondance on spiritual matters (1). Two formal constitutions, the Hypotyposis and the Typikon were drawn up after Theodore's death (826). The former is extant in two recensions in Greek, somewhat scrappily compiled by a monk of the Studite community at a date unknown (2). The latter survives in a Slavonic version but was composed in Greek by Alexius, patriarch of Constantinople (1025-1043) for use in a monastery founded by him in that city and dedicated to the Assumption of the Blessed Virgin. Since Theodosius imposed the Studite rule upon a community already established along lines presumably suggested to S. Anthony by the rule of S. Athanasius the Athonite, which was also a derivation of the Studite rule, it is difficult be precise about the novel elements in Theodosius' reform. The following points are, however, clear: *a*) Both the *Primary Chronicle anno 1051*, which states that Theodosius obtained the rule from the Studite monk Michael who was visiting

---

of S. Athanasius the Athonite by Anthony before it was systematically introduced by Theodosius. The latter contributed to greater regularity and precision in its obedience. Cf. DIMITRIEVSKII I[1], pp. xvii, xxv; MEYER, p. 16; GOLUBINSKII, I[2], p. 370.

(1) I. HAUSHERR, *Saint Théodore Studite* (*Orientalia christiana VI*, N. 22) Rome 1926, p. 67; C. VAN DE VORST, *La petite catechèse de S. Théodore Studite* (*Analecta Bollandiana* 33, 1914) p. 31.

(2) P. G. 99, 1704; DIMITRIEVSKII, p. xiii.

Kiev and the *Life of S. Theodosius* which relates that Theodosius sent to Ephrem the Eunuch, a former member of the Caves, then resident in Constantinople, agree that Theodosius obtained a *written* copy of the rule. *b*) The *Typikon* and the *Hypotyposis* were both Constantinopolitan documents and Michael and Ephrem were in touch with the capital, so that both forms of the rule could have been available to either. *c*) It is not unlikely that both stories are correct and that Theodosius obtained from Michael a copy of the *Hypotyposis*, found it inadequate to his needs and hearing of the *Typikon*, sent to Ephrem for its text (1). Certainly life at the Caves was regulated by a rule far more extensive than is found in the extant texts of the Hypotyposis but much may have survived of the discipline observed by Anthony and his successors, Barlaam and Nikon. *d*) If the *Typikon* was known to Theodosius, Golubinskii may well be right in attributing its Slavonic version to him or to someone immediately under him (2).

2) In the fully developed Greek system, profession to the monastic life was made in two stages: the little schema and the great and angelic schema, though it is not certain when this distinction between the two schemas was first made (3). Theodore Studite objected to the two schemas as contrary to primitive custom and inconsistent with a sound view of the absoluteness of monastic vows (4). He therefore directed the elimination of the little schema and may in this respects have been followed by S. Athanasius the Athonite (5). This change however was not popular and the two schemas reappear in Patriarch Alexius' *Typikon* (6) and generally prevailed. In the early period at the Caves only one schema appears to have been assumed. Upon Theodosius' reforms the two schemas came into use but the usage of only one schema came in again after his death along with other deviations from his discipline. The evidence is found in (*a*) the account of Theodosius' own profession, (*b*) the account in the *Life* of how Theodosius gov-

(1) GOLUBINSKII I², p. 608.

(2) I², p. 373.

(3) M. PALMOV, *Postrizhenie v monashestvo*. Kiev 1914, pp. 68 ff. It seems probable that the differentiation between the two schemas was made late in the 8th or early in the 9th cent. PALMOV, p. 74.

(4) P. G. 99, 141, 1829; GOLUBINSKII I², p. 671; PALMOV, pp. xii, 56.

(5) MEYER, p. 110.

(6) GOLUBINSKII I², p. 671; PALMOV, p. 75.

erned the monastery and (c) in the story of Pimen, the last of the series appended to Polycarp's letter to Akindin.

a) When Theodosius wished to enter the Caves, Anthony had already retired to the solitary life but Theodosius sought him out and with some difficulty convinced him of his strength of purpose. Anthony then referred him to " the great Nikon ", who was a priest (*prozviteru*) and an experienced monk (*chernoriztsu iskusnu*). Nikon took him off to the monastery and tonsured him, " according to the usage of the holy fathers " and vested him in the monastic garb (1). There is no suggestion of a postulancy or novitiate before the vows were taken and it is not clear exactly what is implied by the phrase " monastic garb. ". In any case life profession appears to have been made once and for all in a single step (2).

b) Theodosius radically changed this procedure. His Life relates (3) that he was mindful of his own difficulties in finding a suitable monastery and gladly received anyone who applied to him, " but did not tonsure (*ostrigashe*) him at once but directed him to go about in his ordinary attire until he became accustomed to the whole monastic regime (*ustroi monastyrskoi*). Then he would vest him in monastic garb (*minisheskuyu odezhdu*) and train him in the services of the church (*v vsekh sluzhbakh*). After this period of trial, he would tonsure him, vest him in the mantle (*v mantiyu*) and when the monk (*chĕrnets*) gave further proof of his virtuous life, he received the holy schema (*prïati svyatuyu skimu*). The structure of this system is quite clear and follows the usual Byzantine practice of a postulancy during which ordinary clothes were worn and a novitiate when the cassock was worn. The reception of the little schema was marked by the cassock. Liturgical forms embodying the admission to the great schema are found in Greek as early as the 11th, in Russian as early as the 14th century (4). There can be little doubt that Theodosius followed the prescription of Alexius' *Typikon* in this regard.

(1) YAKOVLEV, p. 10 *po obychayu stkh ots ostrigevo i obleche evo v monasheskuyu odezhdu.*

(2) The differentiation between the two schemas is ignored in Polycarp's *Euchologion* (7th-9th cent.), PALMOV p. 72.

(3) YAKOVLEV, p. 22.

(4) PALMOV p. XIV.

c) A return to the earlier usage is implied in the story of Pimen, a young invalid who for some years was prevented by his parents from becoming a monk. His illness became so acute that he was taken to the Caves in the hope that the community's prayers might cure him but he was attended by his father and mother so that he could not make his profession. One night when the others slept, Pimen was visited by angels who tonsured him and vested him forthwith in the great schema (¹). " And lo, one night when all were asleep outside, (a company) as of gleaming eunuchs with candles in their hand came where Pimen was lying. And they brought with them a Gospel book and a cassock and mantle and a biretta. And they chanted everything which was requisite for profession and said to him, ' Do you want to be tonsured?... Do you wish to assume the great, angelic, monastic schema? ' And reading everything in sequence, they did as is prescribed and thus they received his profession into the great, angelic schema (²) and having given him all the directions and instructions, they saluted him with a kiss and gave him the name Pimen. And they lit a candle and said, ' Do not let this candle go out for forty days and forty nights '. And when they had done all this, they went off into the church. And they took his hair in a kerchief and placed it on S. Theodosius' grave ".

Meanwhile the brethren who had been in their cells had heard chanting in the church but thought it a special service of some kind. The next morning on visiting the invalid's cell, they discovered him clothed in monastic garb (*oblchena v odezhdou mnisheskuyu*) and asked who had received his profession. Pimen assured them that the superior accompanied by brethren had entered his cell during the night, had professed him and given him the name Pimen and had departed into the church taking the hair cut at his tonsure. The brethren inquired of the porter (*ponamar*) and

(¹) YAKOVLEV p. 181. On the rite in Greek sources, cf. PALMOV, pp. 140 ff.

(²) The Gospel lection was usually Mt 10.37-11.1. On the vesting of candidates, cf. PALMOV pp. 147, 246. GOLUBINSKII I², pp. 611, 677, 680, 684; PALMOV, pp. 59, 147, 246. Pl. DE MEESTER, *Le rasphorat dans le monachisme byzantin. Izvestia of the Bulgarian Historical Society* 16-18, 1940, p. 323; PALMOV, p. 66.

were assured that no one had entered the church during the night and that the keys were deposited with the steward (*ikonom*). The keys were obtained and Pimen's hair was discovered on Theodosius' tomb. The superior was informed of these marvellous happenings and enquired of Pimen what rite had been used at his profession and showed him the proper text which Pimen at once recognized as the one used the previous night.

In spite of the visionary nature of this experience, it is evident that the author of this tale envisaged no postulancy or novitiate as requisite for tonsure in the great schema. Everything was done in one ceremony and such instruction as was given followed the ceremony. As in Theodosius' case the persistent desire of the candidate was regarded as adequate proof of his vocation. It is not certain when Pimen entered the Caves but since his hair was placed on S. Theodosius' tomb, it must have been after that saint's death.

Later on in the same story Pimen indicates to his brethren the spot in the old Cave, where he wished to be buried. He declares that two members of the community had been buried at the same place that year and that their clothing had been miraculously exchanged after their burial. One had been poor and had pressed his application for profession in vain and died without making it. The other was wordly-minded and had directed that he was to be tonsured only when it became clear he was going to die. After their burial God had removed the habit from the unworthy monk and clothed the poor but deserving monk in it, transposing his secular garments to his companion.

Priselkov has pointed out several canonical irregularities in the account of Pimen (1). The most notable are that Pimen's family and domestics were permitted within the monastery precincts and that the impious monk had been permitted to delay his profession until just before his death, while the poor brother had been rejected altogether. It is however probable that Pimen and his family were received not in the monastery itself but in the hostel adjoining it, which Theodosius had built (2). The delayed profession and the shabby treatment accorded the poor brother

(1) *Ocherki*, p. 262.
(2) YAKOVLEV, p. 41 (FEDOTOV, p. 41).

are however wholly foreign to Theodosius' ideal and practice. It seems likely therefore that there was a decline in discipline and a tendency to revert to earlier ways after the saint's death. The later entries in the Hypation redaction point in the same direction (1).

3) Religious life at the caves followed in general the Byzantine pattern. The monastery was ruled by a superior (*igumen* = ἡγούμενος, καθηγούμενος) assisted by a committee of senior monks (2). The superior received professions and administered discipline but Theodosius at least mingled with the brethren, shared their daily tasks and set them an example at close range of industry, piety and asceticism. In accordance with Studite practice Theodosius visited the cells at night to see whether the monks were observing silence and were at their devotions or indulging in idle conversation. Those who were disobedient in this regard were admonished and disciplined the next day (3). Outsiders could be admitted to the monastery precincts only with the superior's permission and monks who had left the monastery must appear before him, if they wished to return. In addition to the superior (4), the offices of steward (*ikonom* = οἰκονόμος), (5), cellarer (*kelar* = κελλάριος) (6) and porter (*ponamar*) (7) are mentioned. The steward had charge of the properties and, for example, kept the keys of the church when the building was locked at night. The cellarer looked after the provisions. Apart from private plots assigned to the monks for their own cultivation, the monastery had land the produce of which either went to the common table or was sold and the profits were deposited in the common treasury (8). Both monks and secular laborers did the work of the monastery (9). A common bakery furnished bread

(1) L. K. GOETZ, *Das Kiever Höhlenkloster*, Passau 1904, pp. 56 ff.

(2) YAKOVLEV, p. 129: SOKOLOV, p. 339.

(3) YAKOVLEV, p. 23 (FEDOTOV, p. 30).

(4) Strictly speaking an ἡγούμενος was a lay superior, a καθηγούμενος one in Holy Orders (SOKOLOV, p. 376) but the distinction was not carefully observed in either Greek or Slavonic.

(5) YAKOVLEV, pp. 33, 182; GOLUBINSKII I², p. 692.

(6) YAKOVLEV, p. 13; GOLUBINSKII I², p. 692; SOKOLOV p. 402.

(7) YAKOVLEV, p. 182. . . . . .

(8) YAKOVLEV, p. 19 (FEDOTOV, p. 26); SOKOLOV, p. 402.

(9) YAKOVLEV, p. 55 (FEDOTOV, p. 45).

for the altar and provisions for the monks which were delivered at their cells (1).

The monks were divided into small groups or families presided over by a senior (*starts*, γέρων). These groups had gardens of their own and lived in part by themselves but ate regularly at a common table in the refectory and " dwelt in love while the younger brethren obeyed the elders, not venturing to speak in their presence but always comporting themselves obediently and with great consideration. Likewise the elders also gave proof of their love for their younger associates, admonished them and consoled them like beloved sons " (2). Except for contemplatives who were enclosed or lived apart from the monastery, the monks engaged in manual labor. Gardening, wood-cutting, weaving, book copying and binding, and the care of the sick and indigent were normal occupations (3) in which Theodosius took an active and tireless part, wearing the shabbiest garb (4). Dietary restrictions appear to have varied in individual cases and by individual choice. Fish, vegetables, cereals, bread and cheese were stock provisions (5). Water, not wine or beer, was drunk (6). Fasting

(1) YAKOVLEV, p. 23 (FEDOTOV, p. 29).

(2) *Primary Chronicle anno 1074*. I have purposely avoided the terms " idiorhythmic " and " coenobite " in this connection, as they do not, as far as I am aware, occur in the Russian sources of this period. Terminology in this development is deceptive. MEYER (p. 57) uses " idiorhythmic " of the movement which emerged in the 14th cent. which allowed the monks some measure of personal property and led to the weakening of centralized administration on Athos and later elsewhere all along the line. The term is however old (MEYER, p. 60, n. 2) and the family organization into γέροντες and υἱοὶ πνευματικοί was in effect before Anthony went to the Holy Mountain. The effect of the Studite rule and its adoption in modified form on Mt. Athos through S. Athanasius was to strengthen the common life and the authority of superiors. The régime at the Caves appears to reflect a transitional phase in Greece midway between the coenobite and the fully developed idiorhythmic systems. The evidence does not support Golubinskii's view that the Pecherskii rule was idiorhythmic before and coenobite after S. Theodosius' reform. GOLUBINSKII I², p. 607; SOKOLOV p. 339.

(3) YAKOVLEV, pp. 19, 29, 32, 100 (FEDOTOV, p. 26).

(4) YAKOVLEV, pp. 30, 55 (FEDOTOV, pp. 33, 45).

(5) *Primary Chronicle anno 1074*; YAKOVLEV pp. 19, 38, 99; MORIN p. 72.

(6) YAKOVLEV, pp. 10, 49.

was common and Theodosius observed the Lenten fast with exceptional rigor (1). Under normal circumstances a professed monk remained within the monastery enclosure (2). Ideally he possessed no property but occasionally monks kept private hordes (3) and apparently books were commonly allowed (4). In exceptional cases vocations to the solitary life were recognized and suitable arrangements made for temporary or permanent retirement from the community life but caution was observed with young and inexperienced monks (5).

The day began with Mattins followed by work in the gardens. The Lesser Hours were then said and followed by the Divine Liturgy. A more careful observance of these matters was probably a feature of Theodosius' reforms. After his ordination to the priesthood he celebrated the Liturgy daily. After Liturgy a small portion of bread was eaten and work was resumed until the midday meal after which the monks rested until Vespers when silence was required and the brethren were expected to keep by themselves (6). The recitation of psalms was enjoined during work and private devotions of various kinds were encouraged (7). Private ascetic practices, like the wearing of hairshirts or chains, were allowed and were sometimes carried to extremes (8). The feasts of the Christian year were duly observed but it is not clear to what extent (9), If a brother died, it was his brethren's responsibility to see that he was buried and that the community recite over him the Office of the Dead (10). The old site of the Caves was used as a cemetery and niches were cut out of the rock wall as graves (11). The holy founders were buried in the cells

(1) *Primary Chronicle anno 1074.*

(2) YAKOVLEV, p. cxxxii.

(3) YAKOVLEV, pp. cvi, cvii, clxiii; SOKOLOV p. 236.

(4) YAKOVLEV, p. cxxxvi.

(5) YAKOVLEV, pp. xlix, c, cxxvii, cxxix (a curious example of the transfer of a monk to another monastery, apparently without the consent of his superior).

(6) YAKOVLEV, pp. xix, xcvi, cxxxvi.

(7) YAKOVLEV, pp. cxxxvi, cxlii, clxxiv, xi, xx, xxxii.

(8) YAKOVLEV, pp. xi, xx, xxxii, cxxxvi, cxlii, clxxiv; MARIN p. 71.

(9) YAKOVLEV, pp. xx, cxxxvii, cxlii; *Primary Chronicle anno 1074.*

(10) *Life of Theodosius, passim.*

(11) YAKOVLEV, pp. xci, xcviii, clix.

they had occupied in their life time (1). S. Theodosius was buried in a cave "in which he had performed many good works" (2) but his relics were later translated to the monastery church (3). If a monk broke the rule, his brethren might share his penance out of love (4) and if he left the monastery, they might seek him out and bring him before the superior for reconciliation with the community (5).

It is interesting to note that whereas some of the ancient foundations in Greece were autocephalous, the Monastery of the Caves and probably all others in Russia were under episcopal jurisdiction (6). Promotions involving advancement to a superiorship or bishopric were subject to the bishop's approval when involving transfer to another monastery (7). Even nominations to such offices by princes appear to have required the consent of the diocesan. Disobedience could be punished by anathema.

It is not easy to distinguish in this description between the practice before and after Theodosius' reform. The *Primary Chronicle anno 1051* states that in adopting the Studite Rule, Theodosius "prescribed in his monastery how to chant the Office and how to make reverences and read the Lessons and (about) standing in church and the whole ecclesiastical cycle and seating at table and what to eat on certain days, all according to prescription". It is significant that these innovations affect the more formal aspects of the religious life rather than its essentials. "Reverence" (*poklon*) refers not to the penitential genuflections made often during the day but to the prostrations and profound bows made to ikons, the celebrant or deacon at censings, spiritual superiors, etc. "Standing in church" (*stoyane*) was permitted at certain portions of the Liturgy but the privilege was carefully guarded. "The whole ecclesiastical cycle" probably included the first or liturgical section of Alexius' rule. "Seating at table" seems to have involved questions of rank and propriety in the

(1) YAKOVLEV, pp.
(2) *Primary Chronicle anno 1074.*
(3) *Primary Chronicle anno 1091.*
(4) *Primary Chronicle anno 1074*; MARIN, p. 80.
(5) *Ibid.*
(6) YAKOVLEV, pp. x, xii, clii, clxiv.
(7) YAKOVLEV, pp. cxxix; SOKOLOV, p. 339.

refectory. Prescriptions about food eaten and forbidden at certain times are found in the *Hypotyposes* of SS. Theodore and Athanasius *passim*. The entry in the *Primary Chronicle anno 1074* deals more in detail with the everyday life of the monks. This and the material in the *Life of Theodosius* and the *Pecherskii Paterik* could no doubt be illustrated by the second part of Alexius' rule, if it were available in print.

The interior life of the monks, their mentality, attitudes and devotional spirit is abundantly illustrated by the *Pecherskii Paterik*. A prominent feature was the confidence in the patronage of SS. Anthony and Theodosius and in their watchfulness over its life and discipline. Apart from special instances in which SS. Anthony and Theodosius exercise their peculiar prerogatives in the community they had founded, as, for example in the stories of Onesiphorus, Erasmus and John the Ascetic, visions and miracles abound. Sometimes God "appears" directly or his voice is heard; sometimes angels bear his messages or bestow his favors; sometimes the Virgin or some other saint acts as mediator. Miracles are usually appropriate either to special circumstances or to the charismatic genius of individual ascetics. Some are wonder-workers, some prophets and clairvoyants, some healers.

The rivalry between secular medicine and the miraculous healing art is found in the stories of Svyatosha, and Agapetus. It is interesting and quite consonant with what we know of the history of medicine in the Near East at this period that the two professional physicians mentioned here were Syrian and Armenian (1), and that Alexandria is cited as a medical centre. Syria, Armenia and Egypt inherited Greek medicine through the Arabs. The account of the Armenian physician and his co-religionists is one of the earliest if not the earliest mention of an Armenian colony in Kievan Russia. Agapetus's hostility to their faith is a feature of the engrafted Byzantine tradition.

There is occasional mention of demons, demonic possession and activity and the role of demons in the struggle for possession of the soul after death. The devil and his hosts however play a relatively small role in the anecdotes of the *Paterikon*. An amusing exception is the story of Nikita.

(1) *Revue des études arméniennes* VII (1927), p. 180.

Nikita was the victim of spiritual pride and wished his abbot prematurely to release him to the life of a hermit. The abbot wisely refused saying that an idle life for one so young offered many openings for demonic temptation. Nikita was however obstinate and enclosed himself in his cell and refused to come out and serve the brethren. One day, as he was reciting his Office, he heard a voice praying with him and detected a sweet fragrance in the air. He reasoned within himself that if it were not an angel, the voice would not be praying with him nor would the fragrance of the Holy Spirit be there. It was however the devil. The young monk asked that the pseudo-angel disclose himself but he refused saying that Nikita was too young. Nikita then asked for spiritual direction and the devil advised him to cease praying and to devote himself exclusively to study by which he could not only better converse with God but give more profitable advice to others. Nikita followed these directions and became a famous consultant and prophet. His prophecy of Gleb's death brought him great renown. The narrator takes pains to point out that neither Nikita nor the devil foreknew the future but that the devil confided his own evil designs to Nikita so that when they succeeded, they appeared to be true prophecies. This might have continued, if Nikita's brethren had not observed that his learning was confined to the Hebrew Scriptures and that he never discussed the writings of the New Testament. A distinguished commission was therefore appointed to exorcise the young monk. After the exorcism Nikita did not remember a syllable of the Hebrew books he had previously known by heart. He was in fact so illiterate that his fellow monks could hardly induce him to read and write. Thereafter he led a life of exemplary simplicity and austerity and later became bishop of Novgorod and a distinguished worker of miracles.

It is difficult to estimate the social and cultural importance of early Russian monasticism. Like its Byzantine counterpart it appears more self-contained than monasticism in the West. On occasion it ministered to the needy and provided counsel and consolation to the great and powerful but its social vision lacked breadth and depth and its contacts with the outside world were peripheral. It emphasized the interior life, encouraged seclusion and escape and an exclusive preoccupation with the supernatural order. Kievan Russia owed less to monasticism in the way of material relief, education, and social action than Western Europe

or Byzantium. Its role in politics is more difficult to assess but is implicit in the relations between well known ascetics and the princes and boyars. The line taken by Theodosius Pecherskii with Prince Svyatoslav and similar episodes show that the monastic clergy did not hesitate on occasions to guide firmly the secular arm (1).

There is no evidence that the monasteries of early Russia greatly encouraged erudition. In this respect their record falls short of the Latins' and Greeks', is comparable to the Syrians' and Armenians' and is superior to those of the Georgians and Copts. Few of the monks at the Caves owned books and even spiritual reading is rarely mentioned. Most of them were simple unlettered men on a level with the heroes of the *Lausiac History*, the *Apophthegmata Patrum* and the *Patrum spirituale*. The acquisition of Hebrew by Nikita Pecherskii was diagnosed as a case of demonic possession and the victim so effectively exorcised that he could barely read or write and remembered no word of the Hebrew he had so descreditably acquired. Of the two physicians mentioned in the *Paterik*, one was a Syrian, the other an Armenian and both were routed by monastic medicine men. The Armenian grasped the point and was tonsured but only after recognizing the futility of his pills and compounds.

This does not mean that there was no scholarship among the Kievan monks. The scriptorium — one might almost call it a publishing house — set up at S. Sophia in Kiev by Yaroslav the Wise was presumably staffed by monastic scribes and translators with whom the prince personally collaborated in translating Greek texts and the translational literature provides ample proof of the existence of a body of monastic clergy with a competent knowledge of Greek. In spite of Priselkov's and others' conjectures to the contrary, the Graeco-Russian, not the Bulgaro-Russian clergy were in the ascendancy, regular contact was maintained with the Byzantine patriarchate of which Russia was a dependant until 1589 and Greek was an essential language for theology as well as for diplomacy and international trade.

Scholarship in the broadest sense is to be found among the members who collaborated in the chronicles, especially the *Povest*

(1) FEDOTOV, p. 42; EREMIN, *op. cit.*, pp. 160, 168 and 1, *Jstorii drevnerusshoi publitsistihi xi veha* (Akademiya Nauk, *Trudy* II (1935), p. 21.

vremennykh let. The evidence connecting this composition and much of its material, with the Monastery of the Caves is irresistible and its panorama of history, legend, theology and secular lore indicates the outside limits of the intellectual horizons of Russian monasticism. These extend not only to the Balkans and Byzantium but northward to Scandinavia and westwards to the boundaries of Slavic penetration and influence. For the earliest period the author is dependant on sources for the most part unknown. Some Scandinavian affinities have however been identified (1). George Hamartolus' history is used in the introduction and in entries up to 943. The preliminaries to Vladimir's conversion include matter found in the *Palea*, a work described by Cross as " a synopsis of O.T. history supplemented by material from apocryphal books and various interpretative accretions ", and the chronicler has added to this the creed of Michael Syncellus which was done into Old Russian before 1073. There are also reminiscences of Methodius of Patara's *Revelations* and some odd translations of treaties between the Russians and the Greeks between 907-971. The Pannonian *Life of Methodius* was used in a Bulgarian redaction and other Slavic sources may be identified in the *Memorial to Vladimir*, an account of SS. Boris and Gleb, Hilarion's *Sermon on the Law and Grace* and annals of the Monastery of the Caves. Apart from written documents however the author must have learned much from floating tradition, current gossip, the songs of minstrels and the talk of traders and adventurers. His work reveals a world of fact and fancy quite different in its totality from the products of the medieval mind in Western Europe or Byzantium (2).

It will be evident from this description that there is one field in which the contribution of monasticism to Kievan culture was decisive: the development of language and the production and preservation of literature (3). The creation of a Slavonic literary

(1) W. Tschiževskij, *Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert.* Frankfurt 1948, pp. 48, 405; N. K. Chadwick, *The Beginning of Russian History*, Cambridge 1946, pp. 11, 53, 77, 101, 145.

(2) Cf. D. S. Likhachev, *Natsionalnoe samosoznanie drevnei Rusi.* Moscow 1945, pp. 1-67; S. Bugoslavskii, *Povest vremennykh let* in n. K. Hudzii, *Starinnaya russkaya povest.* Moscow 1941, p. 7.

(3) Tschiževskij, p. 23; Likhachev, p. 40; B. D. Grekov, *The Culture of Kiev Rus.*, Moscow. 1947, pp. 75, 114.

or Byzantium. Its role in politics is more difficult to assess but is implicit in the relations between well known ascetics and the princes and boyars. The line taken by Theodosius Pecherskii with Prince Svyatoslav and similar episodes show that the monastic clergy did not hesitate on occasions to guide firmly the secular arm (1).

There is no evidence that the monasteries of early Russia greatly encouraged erudition. In this respect their record falls short of the Latins' and Greeks', is comparable to the Syrians' and Armenians' and is superior to those of the Georgians and Copts. Few of the monks at the Caves owned books and even spiritual reading is rarely mentioned. Most of them were simple unlettered men on a level with the heroes of the *Lausiac History*, the *Apophthegmata Patrum* and the *Patrum spirituale*. The acquisition of Hebrew by Nikita Pecherskii was diagnosed as a case of demonic possession and the victim so effectively exorcised that he could barely read or write and remembered no word of the Hebrew he had so descreditably acquired. Of the two physicians mentioned in the *Paterik*, one was a Syrian, the other an Armenian and both were routed by monastic medicine men. The Armenian grasped the point and was tonsured but only after recognizing the futility of his pills and compounds.

This does not mean that there was no scholarship among the Kievan monks. The scriptorium — one might almost call it a publishing house — set up at S. Sophia in Kiev by Yaroslav the Wise was presumably staffed by monastic scribes and translators with whom the prince personally collaborated in translating Greek texts and the translational literature provides ample proof of the existence of a body of monastic clergy with a competent knowledge of Greek. In spite of Priselkov's and others' conjectures to the contrary, the Graeco-Russian, not the Bulgaro-Russian clergy were in the ascendancy, regular contact was maintained with the Byzantine patriarchate of which Russia was a dependant until 1589 and Greek was an essential language for theology as well as for diplomacy and international trade.

Scholarship in the broadest sense is to be found among the members who collaborated in the chronicles, especially the *Povest*

(1) FEDOTOV, p. 42; EREMIN, *op. cit.*, pp. 160, 168 and 1, *Jstorii drevnerusshoi publitsistihi xi veka* (Akademiya Nauk, *Trudy* II (1935), p. 21.

vremennykh let. The evidence connecting this composition and much of its material, with the Monastery of the Caves is irresistible and its panorama of history, legend, theology and secular lore indicates the outside limits of the intellectual horizons of Russian monasticism. These extend not only to the Balkans and Byzantium but northward to Scandinavia and westwards to the boundaries of Slavic penetration and influence. For the earliest period the author is dependant on sources for the most part unknown. Some Scandinavian affinities have however been identified (¹). George Hamartolus' history is used in the introduction and in entries up to 943. The preliminaries to Vladimir's conversion include matter found in the *Palea*, a work described by Cross as " a synopsis of O.T. history supplemented by material from apocryphal books and various interpretative accretions ", and the chronicler has added to this the creed of Michael Syncellus which was done into Old Russian before 1073. There are also reminiscences of Methodius of Patara's *Revelations* and some odd translations of treaties between the Russians and the Greeks between 907-971. The Pannonian *Life of Methodius* was used in a Bulgarian redaction and other Slavic sources may be identified in the *Memorial to Vladimir*, an account of SS. Boris and Gleb, Hilarion's *Sermon on the Law and Grace* and annals of the Monastery of the Caves. Apart from written documents however the author must have learned much from floating tradition, current gossip, the songs of minstrels and the talk of traders and adventurers. His work reveals a world of fact and fancy quite different in its totality from the products of the medieval mind in Western Europe or Byzantium (²).

It will be evident from this description that there is one field in which the contribution of monasticism to Kievan culture was decisive: the development of language and the production and preservation of literature (³). The creation of a Slavonic literary

(¹) W. TSCHIŽEVSKIJ, *Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert.* Frankfurt 1948, pp. 48, 405; N. K. CHADWICK, *The Beginning of Russian History,* Cambridge 1946, pp. 11, 53, 77, 101, 145.

(²) Cf. D. S. LIKHACHEV, *Natsionalnoe samosoznanie drevnei Rusi.* Moscow 1945, pp. 1-67; S. BUGOSLAVSKII, *Povest vremennyhh let* in n. K. HUDZII, *Starinnaya russkaya povest.* Moscow 1941, p. 7.

(³) TSCHIŽEVSKIJ, p. 23; LIKHACHEV, p. 40; B. D. GREKOV, *The Culture of Kiev Rus.,* Moscow. 1947, pp. 75, 114.

idiom, bookish as it was, was not the feat of Russians but of the Salonikan missionaries to Moravia, SS. Cyril and Methodius, and to their disciples in Bulgaria and Serbia. The former created a language out of a dialect, the latter a literature, mainly but not exclusively translational, and these were carried to Russia and adapted to the exigencies of a Russian public. The linguistic transformation was made easy by the remarkable unity within the Slavic group of languages, especially within the eastern group, but the distinctive features of Old Russian should not be ignored. No doubt the bard and story-teller employed a more homely and indigenous medium than the ecclesiastical writer and the difference is observable in the language of the code of laws (*Russkaya Pravda*) and other secular compositions. The language of the chronicles is peculiarly instructive for their sources are varied and their idiom is the result of the impact of Old Slavonic upon regional dialects, not a light revision of stereotyped texts like the Scripture, the Liturgy and the Divine Office. As we have seen, the compilation of the earliest chronicles was in monastic hands, so that Old Russian, no less than Old Bulgarian, was moulded and refined by the monastic literati.

The earliest Russian ecclesiastical literature, like the language in which it was composed, owed much to Bulgaria and paid its debt by preserving its models for posterity; the bulk of Old Bulgarian religious literature is preserved in Russian manuscripts of a later age, the products of monastic scribes. The Bulgarisms of immigrant copyists have however, as Golubinskii has pointed out, misled critics into underestimating the original work done in Russia itself. Translations from Greek were passed on from Bulgaria but many also were made in Russian monasteries (1).

In estimating any single factor in Kievan culture, it must be remembered that its dimensions are small and its duration short. It left a heritage that was absorbed in a vaster civilization launched by Moscow after the confused period of divided principalities and the blight of the Tartar yoke. It was however the monastic clergy of the Kievan period who imposed upon a rude and diverse population a Christian ideal and way of life. They imported not only a novel refinement of taste in literature and the arts but a new ideology which was to serve at the least as a constant frame

(1) Tschiževskij, p. 98.

of reference, at the most as the distinctive religious orientation of Russian culture up to 1918. Their singleness of purpose and unencumbered mode of life made them the pioneers of parochial as well as cloistered Christianity. Their sanctity and energy made Kiev a Christian state and called into being a Holy Russia [1]. Their influence is not yet dead nor their task ended. Under a yoke more novel and more terrifying than the Tartars' a handful of their descendants guard Russian liberties and Russian faith with the sword of the spirit.

ROBERT P. CASEY
Sidney Sussex College, Cambridge.

(1) For a broad estimate of the development of Russian monasticism cf. I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988-1917*, Würzburg 1953.

COMMENTARII BREVIORES

Variations récentes dans les jugements sur la Méthode d'oraison des Hésychastes [1]

On peut dire qu'au dix-neuvième siècle l'hésychasme était complètement inconnu et méconnu en Europe occidentale. Les éditeurs de la Patrologie de Migne publièrent bien la plupart des pièces dont l'ensemble constitue la Philocalie. Mais ils les dispersèrent, les flanquèrent de traductions médiocres, et même, pour un des deux morceaux les plus importants, le « *Methodos tês hierâs proseuchês* » attribué à Syméon le Nouveau Théologien, ils se contentèrent d'accompagner le texte grec-vulgaire de cette note laconique: Translationem istam in vernaculum sermonem graecum ut Latinitate donaremus operae pretium fore non duximus (PG 120.693. Cette note se lit au bas d'un sermon de Syméon sur la foi; mais elle vaut évidemment aussi pour le *Méthodos* qui suit). Il y a d'autres indices de cette indifférence et de cette ignorance.

Les choses ont commencé à changer depuis quelque vingt-cinq ans. Tandis que je préparais moi-même une édition du *Méthodos*, dans son texte original (elle a paru en juin 1927), Reinhold von Walter lançait à Berlin: *Ein russisches Pilgerleben*, 1925, version allemande d'un opuscule russe, 3ème édit. Kazan 1884; et ce petit livre devait bientôt trouver des traducteurs qui le mirent à la portée des lecteurs français, anglais, italiens. C'est par cet écrit surtout que se répandit la connaissance de la spiritualité hésychastique. Sa diffusion coïncidait d'ailleurs avec le réveil des études de spiritualité en occident; et ceci explique une part de son succès: en d'autres temps il n'aurait probablement rencontré qu'un intérêt beaucoup moindre. Les russes qui le connaissaient avant 1914 n'avaient pas songé à lui faire de la réclame hors de chez eux. Entre les deux guerres dans tous les pays de l'Europe occidentale il était né des revues consacrées soit exclusivement soit partiellement à des questions de vie spirituelle. Grâce à ce

[1] Communication lue au IXe Congrès international d'Études Byzantines, Thessalonique 1953.

concours de circonstances le « Récit du pélerin russe » a connu de nos jours en Occident une vogue qu'il n'avait jamais eue en Russie avant 1914. L'hésychasme n'a probablement jamais suscité chez les latins autant d'intérêt qu'aujourd'hui. Ni autant de sympathie. Il est vrai que ses louangeurs se recrutent d'habitude parmi les orientaux émigrés ou chez des occidentaux ralliés; mais leurs panégyriques trouvent bon accueil dans des Revues de toute langue occidentale, et sans doute des lecteurs bien disposés.

Cependant ces apologistes ne recourent pas tous aux mêmes arguments. Les uns ne mettent aucune restriction à leur enthousiasme, prennent la méthode hésychastique comme un tout indissociable et la louent en bloc comme une invention géniale. Parmi eux se distingue le Dr. André Bloom (*Etudes Carmélitaines* 28ème année, 1949, Techniques et Contemplation, p. 49-67). Citons sa conclusion: « C'est sans doute le trait le plus caractéristique de l'hésychasme et le legs le plus précieux qu'il a fait à l'Orthodoxie que cette indissoluble union d'une technique ascétique corporelle et mentale d'une exactitude minutieuse et d'une rigueur extrême dans ses exigences, avec la haute affirmation de la non-valeur foncière de *toutes* les techniques et de *tous* les artifices dans le mystère de l'union d'un âme à son Dieu... ». Ces lignes, Olivier Lacombe les cite (p. 15 du même volume) et les introduit par cette question: « Qui n'auvouerait ces mots... »? Le Dr. Bloom est si loin de minimiser l'importance de la technique, ou des techniques, comme il dit, qu'il croit devoir l'exposer sur plusieurs pages (p. 59ss.). Avant lui, dans la même Collection (23ème année, vol. II, octobre 1938, p. 61-67), le Dr. G. Wunderle avait écrit: « Dans l'hésychasme collaborent donc indissolublement la grâce essentielle de Dieu et la technique psychologique humaine pour réaliser l'union divine lumineuse » (p. 67). Le savant professeur de Würzbourg ne nous dit pas quelle est d'après lui l'importance de la technique considérée en elle-même, ni ce qui résulterait de son omission.

D'autres partisans de la méthode distinguent soigneusement ce qu'elle a d'essentiel d'avec ce qu'ils qualifient de procédés accessoires. Hors de Russie, le premier à marcher dans cette voie, ce fut un moine oriental, maintenant hiéromoine, le P. Vassili Krivochéine, de Saint Pantéléimon (Athos). Les méthodes tant vantées n'ont plus pour lui que la valeur de « procédés extérieurs » (*Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'Art. Etudes byzantines* VIII Praha 1936: *Askétitcheskoe i bogoslovskoe Outchénie sv. Grigorija Palamy*, p. 52, note); et l'erreur de ceux qui jugent sévèrement l'orai-

son hésychaste provient de ce qu'ils ont attribué trop d'importance à ces détails secondaires. Après le moine oriental qu'est le P. Vassili, un anonyme « moine de l'Église Orientale » lui emboîte le pas, avec plus d'insistance et moins de sérénité: « ... il importe de dissocier nettement la prière de Jésus de toute technique psycho-physiologique. L'invocation du nom de Jésus se suffit à elle-même. Ses meilleurs adjuvants sont d'ordre spirituel et moral. Aussi bien nul des partisans de la technique athonite n'a-t-il jamais écrit que cette technique fût nécessaire à la prière de Jésus. Aujourd'hui même [1] la pratique

[1] Ce « même » est admirable. Il peut faire entendre au candide lecteur que si aujourd'hui même il en est ainsi, à plus forte raison en était-il ainsi en des temps plus éloignés. Or, c'est le contraire qui est arrivé: il a fallu des siècles pour que quelqu'un — c'est Théophane le Reclus, vers la fin du siècle dernier — énonçât au sujet des méthodes les réflexions dont s'inspire le « moine de l'Eglise Orientale ». Il y était amené par son bon sens de grand spirituel, mais aussi par toute une lente évolution provoquée pour une bonne part par les critiques des adversaires. (Pour les étapes de cette évolution, voir *Orientalia Christiana Periodica* III, p. 268-270). Les inventeurs de la méthode parlaient un autre langage: Pour arriver à l'oraison perpétuelle « il faut chercher un guide sûr...; que s'il n'y a pas de guide, il faut le chercher sans reculer devant l'effort; si cependant il ne se rencontre pas »..., que va conseiller alors l'auteur de ces lignes? Dans l'esprit du « moine de l'Église Orientale », il devrait dire: S'il n'y a pas moyen de trouver un directeur, garde-toi bien de te risquer à essayer la méthode psycho-physiologique! Au lieu de cela Nicéphore-Moine, l'inventeur probable de la méthode (cfr. *La Prière de Jésus*, p. 33), écrit: « Si ce directeur ne se rencontre pas, après avoir invoqué Dieu avec un esprit contrit et avec des larmes, et après l'avoir supplié dans la pauvreté (? texte douteux), fais ce que je te dis: Tu sais que ce que nous respirons, c'est l'air. L'organe par lequel nous l'expirons n'est autre que le cœur » etc.; suit la description minutieuse de la méthode psycho-physiologique (Cfr. la traduction française dans « *La Méthode d'oraison hésychaste* » *Orientalia Christiana*, vol. IX, n. 2, 1927 p. 102-104). Quand donc le « moine de l'Eglise Orientale » remarque à la suite des lignes que nous avons citées de lui: « Ces choses sembleraient aller de soi. Cependant ceux-là même des théologiens latins qui ont lu le plus de textes relatifs à la prière de Jésus commettent à son égard d'étranges méprises » (L. c., p. 73); il faudrait, de par l'histoire, récrire cette déclaration de la façon suivante: « Ces choses qui sembleraient devoir aller de soi, ont cependant été contredites expressément par les documents les plus anciens traitant de la méthode. C'est évidemment pour cette raison que ceux des théologiens catholiques qui ont lu le plus de textes relatifs à cette méthode (qui n'est pas la prière de Jésus) sont précisément aussi ceux qui ont sur elle les opinions les moins favorables ».

générale des directeurs de conscience orthodoxe (*sic*) est de dissuader de certaines expériences hésychastes les fidèles que la lecture des anciens aurait incités à s'y engager. De tels essais seraient pour la plupart des fidèles inutiles et dangereux, encore que, dans certains cas, sous la direction de guides éclairés, ils puissent porter des fruits. Le chrétien qu'attirerait la prière de Jésus et qui débuterait dans cette voie ferait donc bien de ne tenir aucun compte des procédés psycho-physiologiques recommandés par les anciens moines; qu'il se dise simplement que ces choses, qui peuvent être excellentes dans un certain milieu et dans certaines circonstances, n'ont pas été écrites pour lui. Cette route n'est pas barrée à ceux qui s'y engageraient avec la prudence nécessaire et sous un contrôle sûr; mais tout chrétien peut atteindre aux cimes de la prière de Jésus sans autre « technique » que celle de la charité et de l'obéissance. Ici la disposition intérieure est tout. Et la prière de Jésus rend libre de tout, sauf de Jésus lui-même ». (*La prière de Jésus*, par un moine de l'Eglise Orientale, Editions de Chèvetogne 1951, p. 72 sv.).

Le « moine de l'Eglise Orientale » revient sur la prière de Jésus dans *Irénikon* 1952. Il n'y a là aucun jugement nouveau.

E. Kadloubovsky et G. E. Palmer ont traduit en anglais quelques pièces de la Philocalie grecque, ou plutôt de la Dobrotoloubie russe (*Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, translated from the Russian texte... Londres 1951). Cette publication, considérée comme ayant « la valeur d'un événement dans l'ordre de la spiritualité chrétienne » a fourni à un anonyme qui signe H. de B. l'occasion d'un long article paru dans le *Vestnik Rousskogo Zapadnoevropeiskogo Patriarchego Exarkhata, Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale*, n. 13, Paris 1953, p. 13-40. Après des développements sinon orientaux, du moins très originaux, l'auteur ajoute (p. 37 ss.) « quelques remarques finales sur la question si controversée de la méthode hésychaste, c'est-à-dire de l'emploi de moyens psycho-physiques destinés à faciliter l'invocation concentrée du nom de Jésus ». Pour notre but, il suffit de constater que H. de B. ne partage pas du tout l'opinion du « Moine de l'Eglise Orientale » sur le caractère négligeable ou dangereux de la technique psycho-physiologique. « L'absence de toute méthode comporte un risque autrement grave, celui de la confusion, si répandue de nos jours, entre le psychique et le spirituel qui favorise la médiocrité religieuse » (p. 39).

Citons en dernier lieu la note publiée par Endre von Ivánka: *Byzantinische Yogis?* dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen*

Gesellschaft (Band 102, Neue Folge Band 27, 1952, p. 234-239). Ce titre révèle clairement la tendance. L'article se termine par cette phrase: « Es ist Sache der Indologen, zu entscheiden... ».

En indiquant cette piste, Endre von Ivánka n'a fait que répéter une idée émise en Russie même dès avant la parution des « Récits d'un pélerin à son Père spirituel ». Mais cette hypothèse d'une origine hindoue provoque de la part du pélerin (ou de l'auteur qui le fait parler) une protestation catégorique (Deuxième récit, Kazan 1884, p. 55 ss): Un fonctionnaire d'origine polonaise dit au pélerin: « On dit que ce livre contient des tours étranges que les moines grecs ont appris aux Indes et à Buchara. Il y a dans ce pays des fanatiques qui se gonflent et qui attendent, jusqu'à ce qu'ils commencent à éprouver dans leur cœur une espèce de chatouillement. Ils prennent cette sensation naturelle pour un recueillement de cœur, envoyé de Dieu ». Le pélerin répond: « Ne croyez pas cela de ce livre, Monsieur. Ce ne sont pas de simples moines grecs qui l'ont composé, mais de grands saints qui sont vénérés aussi par votre Eglise: Antoine le Grand. Macaire le Grand, Saint Jean Chrysostome et autres. C'est à eux que les moines de l'Inde et de Buchara ont emprunté ce qui concerne la prière, mais ils ont tout changé et défiguré, comme me l'avait expliqué mon vieux Maître » (Traduction anonyme, *Irénikon IV*, 1928, p. 187). Contrairement à cette déclaration ancienne, H. de B. (l. c.) opine que la parenté entre la méthode hésychaste et les procédés yoghi est indéniable.

Il est à souhaiter que les défenseurs de la spiritualité hésychastique se mettent d'accord. Jusqu'ici, ils ne sont unanimes que sur un seul point: ils omettent tous de citer les textes de Nicéphore-Moine et de Pseudo-Syméon sur la méthode dans leur teneur primitive. S'ils consentaient à la produire, cela faciliterait la clarté des idées et avec elle l'entente non seulement entre les partisans de la « prière à Jésus », mais encore avec ceux que l'on considère à tort comme ses adversaires.

I. Hausherr S. J.

P. S. – Jean Gouillard vient de faire paraître une *Petite Philocalie de la Prière du cœur*, Cahiers du Sud, Paris 1953, 317 pages. Grâces à lui les lecteurs de langue française sont maintenant à même de se documenter mieux que tous autres sur ce sujet. Le choix des textes est excellent, et la traduction aussi, faite sur les meilleures éditions actuellement existantes. Il y a même des pièces inédites. Sans compter une Introduction et des notices qui sont des modèles d'exactitude.

ΚΑΣΤΟΡΙΑ. Une édition monumentale et une fresque restée inédite

Les membres du IXe Congrès International d'Études Byzantines ont pu admirer dans la salle d'exposition de la Société d'Études Macédoniennes une magnifique publication de M. S. Pélékanidis, Éphore des antiquités byzantines de la Macédoine, sur les fresques de Castoria (¹).

Ayant visité en 1945 les églises de cette ville, M. Pélékanidis les trouva dans un état de délabrement et d'abandon total. Malgré les difficultés et la triste misère à laquelle la guérilla communiste avait réduit le pays, il eut le courage de croire en un avenir meilleur. Avec l'appui de M. Orlandos, il obtint du gouvernement grec les fonds nécessaires et dirigea lui-même les travaux de restauration. L'Art et la Science lui doivent de leur avoir sauvé par là un précieux patrimoine.

Pendant les travaux, l'Auteur eut l'occasion d'étudier de près et de photographier les fresques qui ornent grand nombre de ces églises. Malgré les études de Millet et d'Orlandos sur Castoria, il manquait de ces fresques, qui restaient pour la plupart inconnues, une publication d'ensemble. C'est là ce que M. Pélékanidis vient d'entreprendre.

Dans ce premier volume sont reproduites en 262 planches les fresques de 18 églises. Suivra, à part, le texte – étant donné l'importance du sujet nous espérons fermement que l'Auteur sera fidèle à cette promesse! – ainsi qu'un second volume reproduisant les fresques de dix autres églises, les icones portatives et les objets d'arts mineurs du trésor de la Métropole.

Par leur nombre comme par la valeur des maîtres qui les ont créées, par la longue tradition qu'elles représentent, puisqu'elles vont du IXe au XVIe s., par les analogies qui les relient à d'autres chef-d'oeuvres, les fresques reproduites dans ce volume sont un vrai trésor d'art byzantin et post-byzantin que l'Auteur met à la disposition des savants.

Pourtant, dans une œuvre aussi complète on est surpris de ne pas rencontrer parmi les fresques de la Παναγία Κουμπελίδικη celle qui représente la Sainte Trinité. Par la place où elle se trouve comme par ses dimensions – elle occupe toute la voûte en berceau transversale

(¹) Stylien PÉLÉKANIDIS, ΚΑΣΤΟΡΙΑ. I Βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι. Πίνακες. Thessalonique, 1953, in 4, 60 p. 262 planches.

de l'esonarthex – par la valeur du travail et son excellent état de conservation, elle est une des fresques principales de cette église; M. Orlandos qui l'a décrite, la considère même comme la plus importante [1]. De plus elle est, dans l'art byzantin, une des très rares représentations non figurées de la Sainte Trinité. L'aurait-on vraiment oubliée ?

En 1952, lors d'une brève visite à Castoria, nous en avons pris comme souvenir personnel, dans des conditions d'ailleurs très défavorables, la photographie que nous reproduisons ici (fig. 1).

Sur l'inscription nous lisons en haut: 'Ιησοῦς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν et en bas: Ὁ Πατὴρ ὁ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.

Le peintre a voulu représenter la vie divine *dans le sein du Père*; de là le mandyas entr'ouvert tout juste pour montrer le Fils et le Saint-Esprit. Les mains du Père qui se posent sur les épaules du Fils et celles du Fils placées sur le Saint-Esprit indiquent l'ordre de la procession *éternelle* et sont, en image, l'expression de la formule des Pères grecs qui disent que le Saint-Esprit ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ, formule que Grecs et Latins à Florence avaient en plein accord déclarée équivalente à celle des occidentaux *a Patre Filioque*, mais que l'Église Orthodoxe a rejetée depuis. Ainsi notre fresque diffère, du point de vue de la conception, du type que l'on rencontre chez les peintres d'icones crétois dont parle M. Orlandos; en effet ce type représentant le Fils assis à la droite du Père et le Saint-Esprit au milieu, se rattache nettement à la formule des occidentaux.

De quand date la fresque de Castoria ? A qui faut-il l'attribuer ? Quel est le personnage qui en la faisant exécuter dans l'église qui dépendait de lui à une époque ou la controverse entre Grecs et Latins sur la procession du Saint-Esprit était déjà ouverte, a voulu affirmer par là son attachement à la tradition orientale autant qu'à la foi catholique ? Autant de questions que l'on ne peut manquer de se poser; l'Auteur ne pourrait-il pas nous fournir dans son prochain volume, en même temps qu'une reproduction qui sera bien meilleure que la nôtre, si non une réponse, du moins quelques éléments de solution ?

Il ne nous reste qu'à féliciter vivement la Société d'Études Macédoniennes d'avoir pris sur elle les frais de cette publication qui se fait sous ses auspices et dont l'Istituto di Arti Grafiche de Bergamo a fait une édition parfaitement réussie.

PÉLOPIDAS STEPHANOU S. J.

[1] Dans 'Αρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος, t. Δ' (1938), pag. 132-133.



Fig. 1.
Castoria, Panaghia Coubelidiki.
Sainte Trinité.

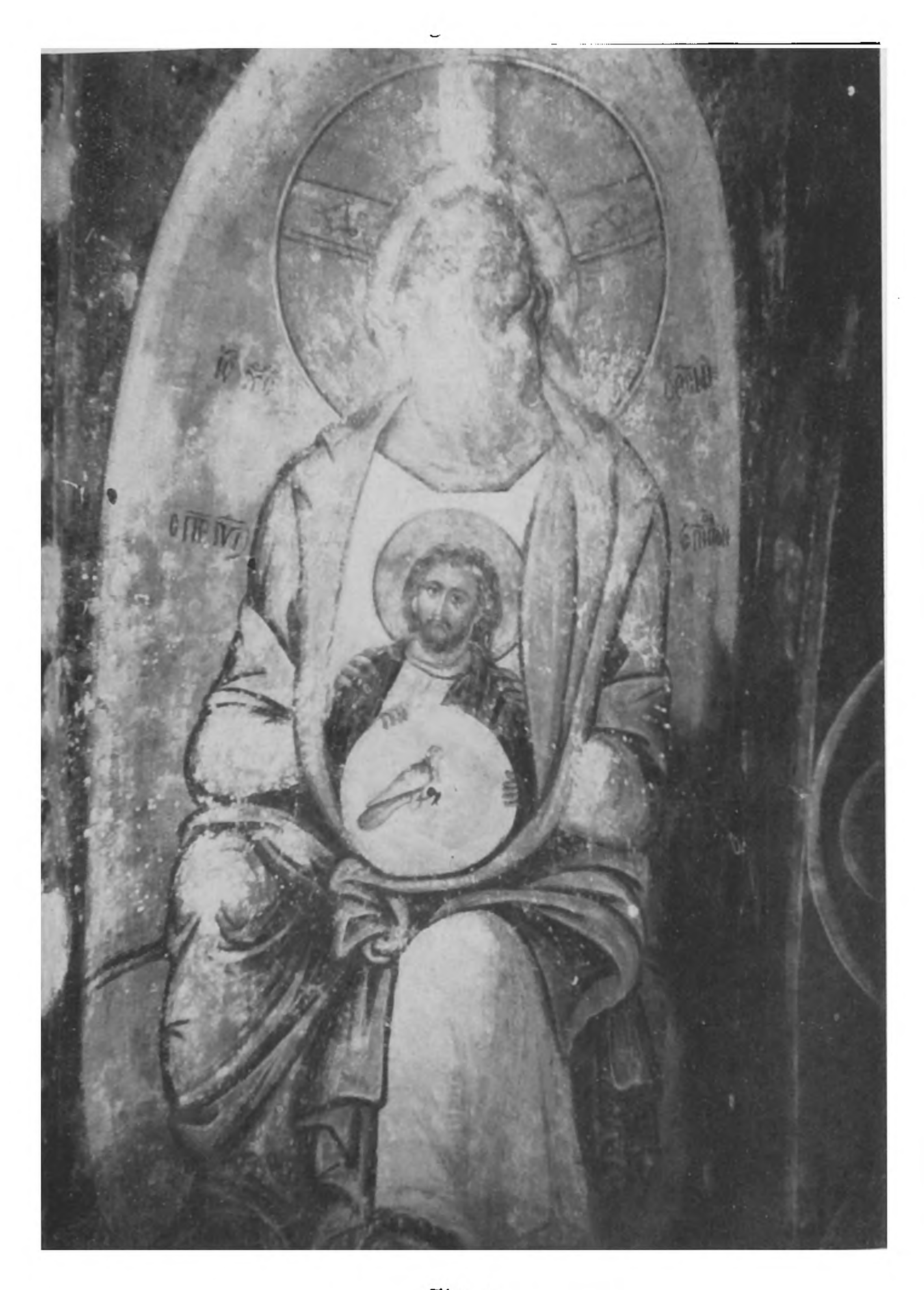


Fig. 2.
Castoria. Panaghia Coubelidiki.
Sainte Trinité.
La fresque entière (Photo prise avec *flash*).

RECENSIONES

Philosophica

Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir SZYLKARSKI unter Mitwirkung von Reinhard LAUTH, Nikolai LOSSKY, Ludolf MÜLLER, Wsewolod SETSCHKAREFF und Johannes STRAUCH. Siebenter Band: *Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe.* Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau 1953, 449 Seiten, Preis 23, 50 DM.

Dem unermüdlichen Eifer des Herausgebers ist es zu danken, dass nunmehr, als erster der grossen, auf 8 Bände berechneten deutschen Soloviev-Ausgabe, Band VII erschienen ist, wenn auch nicht schon, wie erst geplant war, 1950 zum 50-jährigen Todestag, so doch 1953, hundert Jahre nach der Geburt des grossen, genialen Russen. Der Grund, warum gerade Band VII zuerst herauskommt, mag u. a. darin liegen, dass die Schriften des reifen Denkers (1889-1899), die in diesem Band vereinigt sind, uns heute nach Meinung der Herausgeber aktueller zu sein scheinen als Solovievs Jugendschriften. Für die Beurteilung dieses neuen Soloviev-Werkes ergeben sich allerdings aus dieser Tatsache einige Schwierigkeiten, da dem Rezensenten isoliert, mittenheraus ein Band vorgesetzt wird und ihm so der nötige Gesamtüberblick fehlt. Immerhin ist auch schon aus dem vorliegenden Band manches über die Eigenart des ganzen Werkes ersichtlich.

Vorn auf der inneren Halbseite des Buchumschlages ist zu lesen, dass sämtliche Schriften des VII. Bandes von W. Szyłkarski übertragen worden sind. Dass aber tatsächlich mehrere Autoren sehr wirksam an der Übersetzung mitgearbeitet haben, wird im « Schlusswort des Übersetzers » (435 ff.) gesagt. Die Übersetzung ist durch Zusammenarbeit erstklassiger Fachleute zustandegekommen. Das Ergebnis ist ein flüssiger, durchsichtiger, angenehmer Stil. Selbstverständlich kommt auch die beste Übersetzung, wo es um die philosophische Genauigkeit von Begriffen und Ideen geht, niemals dem Urtext gleich.

Die gewählte Umschrift der russischen Eigennamen ist eigenartig und nicht einmal in Anwendung auf die russischen Mitarbeiter folgerichtig (siehe das erste Titelblatt). Ein Kuriosum ist der Umstand, dass der Leser Dinge, die gewöhnlich in einem Vorwort oder einer Einleitung gesagt werden, mehrmals aus einem « Nach- » oder « Schluss-Wort » (106 ff.; 433 ff.) oder auch (bezüglich der platonischen Dialoge)

aus einer Anmerkung (438) erfährt, wogegen zweimal (193 ff.; 337 f.), ganz kurz noch ein drittes Mal (118), « Einleitende Bemerkungen des Übersetzers » vorausgeschickt werden.

Die Auswahl wie die Zusammenstellung der im vorliegenden Bande enthaltenen Schriften ist gut getroffen. Nur macht der aufmerksame Leser von S. 335 an die bedauerliche Feststellung, dass die « kleinen Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe » nur in « ausgewählten Abschnitten » geboten werden und sich daher die neue deutsche Ausgabe nicht mehr im eigentlichen Sinne « Gesamtausgabe » nennen kann. Dazu kommt, dass manche dieser kleinen Schriften für Soloviev charakteristisch sind, geistsprühend, originell.

Ein unleugbarer Vorzug des ganzen Bandes liegt darin, dass seine Lesung von Anfang bis zum Schluss den Leser fesselt, anregt und bereichert. Damit aber der Leser sich nicht vorbehaltlos vom hochfliegenden Gedanken Solovievs mitfortreissen lasse, auf die Gefahr hin, mit ihm in einen tiefen Abgrund zu stürzen, hätte der Herausgeber mit Nutzen noch einige weitere Hinweise oder Warnungstafeln anbringen können oder müssen. Das möge durch ein paar Beispiele erläutert werden.

Das « Nachwort des Übersetzers » zur « Theoretischen Philosophie » (1897-1899) – man hätte es auch voranstellen können – ist ausgezeichnet und auch genügend kritisch. Es bringt u. a. einige gute Ergänzungen und Umrahmungen, z. B. aus Lopatin. Doch bleibt leider neben der Augustinisch-Leibnizschen Metaphysik die des Aquinaten unerwähnt. Wenn Soloviev in der « Theoretischen Philosophie » aus kritisch-metaphysischen Gründen den Substanzbegriff nicht nur des Objektes, sondern auch des Subjektes, meint leugnen zu müssen, so ist gewiss zunächst die methodische Sorgfalt des Philosophen lobenswert, aber ausserdem mag der Grund für eine solche Leugnung noch tiefer liegen. Eine Rückkehr zum Substanzbegriff hätte unseres Erachtens für Soloviev eine Abkehr von seiner pantheisierenden All-Einheitsphilosophie bedeutet, die ja erst möglich wird durch Auflockerung des Gegensatzes von Objekt und Subjekt. Soloviev behandelt seine Gegner, vor allem Descartes, nicht ganz gerecht. Das Bewusstsein der eigenen genialen Veranlagung – man spürt es auch in den anderen Schriften dieses Bandes – gibt seiner Polemik einen überlegenen, bisweilen auch etwas überheblichen Ton. Die Anwendung von Ironie hindert ihn dann selbst zum Teil an klarer Sicht und Einsicht.

Die beiden vom Herausgeber unter dem Titel « Schönheit als Offenbarung der All-Einheit » zusammengefassten Aufsätze « Die Schönheit in der Natur » (1889) und « Der allgemeine Sinn der Kunst » (1890) sind Glanzstücke des Solovievschen Schöpfertums. Wollte man an ihnen Kritik üben, dann liesse sich vielleicht sagen, dass gerade die darin enthaltene All-Einheits-Lehre ihnen einen gewissen unpersönlichen Ton verleiht und dass der christliche Leser mit Recht den Wunsch äussern könnte, durch die Schönheit in Natur und Kunst unmittelbarer im Aufstieg zur Liebe des persönlichen Schöpfers angeregt, gefördert, beflügelt zu werden.

Die Einleitung des Herausgebers zu Solovievs Aufsätzen über « Den Sinn der Geschlechtsliebe » (193 ff.) gibt eine gute Einführung. Doch wären gerade hier ein paar kritische Bemerkungen sehr am Platze. Zum Lobe dieser Schrift Solovievs lässt Szyłkarski im Schlusswort (434) sogar Berdjaev zu Worte kommen, den er im Register (439) nicht einmal des Namens eines Philosophen, sondern nur eines « philosophischen Schriftstellers » würdigt: « Berdjajew zum Beispiel meint, ' Der Sinn der Liebe ' sei ' das Beste von allem, was Sołowjew geschrieben hat ' – ' ja es ist sogar das einzige originelle Wort, das in der Geschichte des christlichen Denkens von der Liebe als Eros gesagt wurde ' ». Stimmt das ? Und stimmt Szyłkarskis Behauptung: « Sołowjew zeigt nun, dass die wahre Liebe mit Erhaltung der Gattung durch Zeugung von Kindern gar nichts zu tun hat » ? Wir erinnern daran, dass in der Schrift Solovievs von der Geschlechtsliebe die Rede ist und nicht von der Liebe im allgemeinen. So geistreich und anregend Solovievs Ausführungen sind, so sehr er darin um ein vertieftes philosophisches Verständnis der Geschlechtsliebe ringt, es finden sich in ihnen auch falsche Verallgemeinerungen, Trugschlüsse und Entstellungen der christlich-überlieferten Lehre über Sinn und Zweck der geschlechtlichen Liebe, die im Plane des Schöpfers nur im Zusammenhang mit der Ehe richtig und voll gedeutet werden kann. Der Ehe aber ist ihr « finis primarius », die Nachkommenschaft, wesentlich; dieser « finis » gehört daher in ihre Sinndeutung hinein. Wie wenig Solovievs Philosophie der Liebe der christlichen Auffassung gerecht wird, geht u. a. daraus hervor, dass er in der – in mancher Rücksicht hervorragenden, auch im vorliegenden Band veröffentlichten – Schrift « Das Lebensdrama Platons » fünf Hauptwege des Eros (322 ff.) unterscheidet: 1. den Weg der Hölle, 2. den Weg der Tiere, 3. die Ehe, 4. die Ehelosigkeit oder « den Asketismus », und 5. « noch einen vollkommenen und endgültigen Weg », den « der *Androgynie*, der geistlichen Leiblichkeit und der Gottmenschlichkeit » (326-327). Sind Ehe – sie ist ein Sakrament Jesu Christi – und Jungfräulichkeit – mag diese auch in gewissem Sinne den Engeln angleichen – nicht durchaus, ich sage nicht « androgyne », so doch sicherlich geistlich-leibliche, « gottmenschliche » Wege, und zwar die einzigen, welche die christliche Überlieferung kennt ? Wozu also ihnen noch einen fünften, vollkommeneren gegenüberstellen ? In dieser Gegenüberstellung bleibt dann Soloviev auch gar nicht folgerichtig, ja kann es nicht. Er kommt aus seiner widerspruchsvollen Lage, aus einer gewissen Zweideutigkeit (vgl. z. B. die Anm. auf S. 224), nicht heraus. Fortwährend und vergebens müht er sich ab, einerseits die eigentliche Geschlechtsliebe, d. h. Liebe zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts als solchen, als geistig-leiblich zu deuten, anderseits ihre natürliche physiologische Grundlage in ihrem vollen konkreten Bestand von ihr zu trennen.

Abgeklärter und der christlichen Wahrheit näher kommend äussert sich Soloviev über die Geschlechtsliebe in seiner Rede auf den grossen polnischen Dichter Mickiewicz (422 ff.), die – wie wir mit Recht annehmen dürfen – der Herausgeber absichtlich zur Korrektur

als ein letztes Wort Solovievs ganz an den Schluss gesetzt hat (der « Sinn der Geschlechtsliebe » stammt aus den Jahren 1892-1894, die Rede auf Mickiewicz wurde 1898 gehalten, anlässlich des hundertsten Geburtstages des Dichters).

Zum Schluss zollen wir dem Verleger, Erich Wewel, unsere volle Anerkennung für die buchtechnisch so gut gelungene Ausstattung des Bandes. Es bereitet Freude ein solches Buch zu lesen, das sich auszeichnet durch gutes Papier, klaren, für die Augen angenehmen Druck und übersichtliche Anordnung des Stoffes.

B. Schultze S. J.

Patristica, theologica, hagiographica

St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Procatechesis and the five Mystagogical Catecheses, ed. by F. L. Cross, London 1951.

Il pulcro libretto offre al lettore il testo greco e la versione inglese della prima Catechesi, chiamata anche Procatechesi, di s. Cirillo di Gerusalemme, più le cinque ultime della serie, chiamate mistagogiche e destinate ad illustrare i sacramenti del battesimo, della cresima e dell'Eucarestia ricevuti nella Pasqua. Una chiara e sobria introduzione inizia il lettore nell'ambiente storico, liturgico e teologico la cui conoscenza è necessaria per capire e inquadrare le omelie di s. Cirillo. Il Cross è molto aggiornato sulle recenti controversie intorno all'autenticità proprio delle 5 catechesi mistagogiche. Egli crede che i dubbi sull'autenticità espressi da Schermann e da Swaans siano « scrupoli »; ammette che la ragione più valida di questi dubbi sia l'attribuzione a Giovanni, successore di Cirillo, fatta dal ms. di Monaco gr. 394 sostenuto dagli Ottobon. 86 e 466, come anche dal Monac. gr. 278 che attribuisce le omelie mistagogiche congiuntamente a Cirillo e a Giovanni; conclude però che le interferenze fra le due serie di omelie e le loro reciproche connessioni sostengono validamente l'unità dell'autore e quindi l'autenticità cirilliana delle catechesi mistagogiche. Non sarò io a disapprovare l'assennato giudizio del Cross.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Sources Chrétiennes – Jean Chrysostome, Sur l'incompréhensibilité de Dieu, Introduction de F. Cavallera S. I. et de J. Daniélou S. I.: traduction et notes de R. Flacelières, Paris 1951.

— *Origène, Homélies sur les Nombres*. Intr. et trad. de A. Mehat, ib. 1951.

— *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate* I. Intr. de C. Mondésert S. I.: trad. et notes de M. Caster, ib. 1951.

— *Homélies Pascales*, II. *Trois homélies dans la tradition d'Origène*. Etude, édit. et trad. P. NAUTIN, ib. 1953.

Ancora una volta rileviamo nei presenti numeri i pregi costanti dell'utilissima collana diretta dai PP. de Lubac, Daniélou e Mondésert, gesuiti. I pregi sono: le utili introduzioni che fanno il punto sulle ricerche patristiche intorno al libro in questione, la sicurezza dei testi adottati o elaborati di bel nuovo, la pratica e bella presentazione tipografica scevra generalmente di *errata* e, non ultimo, il ritmo frequente con cui i volumi, pur richiedenti lungo lavoro, vengono messi in pubblico.

Molto opportunamente vengono segnalate le caratteristiche e l'importanza delle 5 omelie del Crisostomo contro gli anomei. In esse e per reazione contro l'errore della comprensibilità dell'essenza divina si mette l'accento sulla distanza che ci separa da Dio e quindi sulla sua tremenda maestà; giustamente viene osservato che fu in quell'ambiente che cristallizzò la liturgia orientale (p. 18), tutta pervasa dalla sacra riverenza verso Dio. Molto accortamente si nota la parte importante che si attribuisce nelle omelie al ministero angelico durante la Messa, sul cui rito non mancano delle allusioni che si completano con quelle contenute nelle omelie catechistiche di Teodoro di Mopsuestia. Il testo pubblicato è quello di Montfaucon riprodotto da Migne.

Qualche piccolo rilievo. Mi sembra meno esatto dire (pag. 20) che ἄναρχος significhi l'incorporeità di Dio: esso vale tanto quanto ἀγέννητος e dice la carenza di ogni previo principio. Nella versione (pag. 23) manca il « et scientiae » che sta nel testo greco: la citazione non è poi Rom. XI, 35 ma 33. Non sarebbe stato inutile in quelle pagine il ricordo dell' « Adversus scrutatores » di s. Efrem. Mi sembrano meno proprie ed efficaci le versioni di εὐφημεῖν per « silenzio religioso » (p. 44) – si noti l' εὐφημία delle danzanti (Const. Apost. VII, 5, 5) nel senso di lode clamorosa – e di καιρὸς per « circostanza » (pag. 64), benchè poi venga approfondito il senso della parola. Meglio sarebbe dire « opportunità » « momento propizio ».

L'introduzione del secondo volume recensito mette in luce, forse con qualche apprezzamento discutibile, l'importanza delle omelie sui Numeri per capire la spiritualità di Origene. Questi scritti sarebbero una specie di miscellanea ascetiche e forse anche mistiche che darebbero la chiave della spiritualità del maestro alessandrino, il quale avrebbe descritto servendosi del metodo allegorico le diverse tappe della purificazione dell'anima in viaggio verso Dio. Preferisco non dare un giudizio su questa tesi più proposta che dimostrata. Ci resta il dubbio sull'utilità di tradurre in francese la versione latina di Rufino trattandosi di un opera che soltanto interessa gli specialisti, conoscitori senz'altro della lingua del Lazio.

Il primo libro delle « Stromata » viene preceduto da una introduzione molto aggiornata nella quale si compendia lo stato della

questione letteraria sulla trilogia di Clemente, questione che forse ha suscitato troppe polemiche. La versione francese del greco è molto sciolta e talvolta anche troppo libera. Così (pag. 48 lin. 3) il κατὰ ταῦτα diventa « Selon le même scrupule »; e a pag. 122 lin. 1 il οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι si traduce per « une équipe de mariniers ».

Particolarmente interessante è il volume in cui P. Nautin ha pubblicato, perfezionando il testo finora edito da Savile-Montfaucon-Migne, le 3 prime omelie pseudocrisostomiane. La serie è di 7 e secondo il Nautin appartengono a diversi autori. Le 3 prime si ispirano ad Origene e costituiscono una importantissima fonte per la storia della teologia eucaristica. Esse sono di qualche autore rilevante e sono state composte verso la fine del sec. IV e ad ogni modo prima del nestorianesimo. Non ho difficoltà ad ammettere questa cronologia, abbastanza chiara dall'esame interno. L'omelia V si è ispirata alle tre prime e la IV alla V, mentre l'omelia VI ha largamente adoperato il trattato, del resto perduto, di Ippolito sulla Pasqua. L'omelia VII sarebbe una predica pronunziata da s. Gregorio di Nissa nel 387. In diversi capitoli l'introduttore esamina con chiarezza la tradizione e lo stato del testo greco, il suo autore e la sua cronologia, la dipendenza origenistica e l'importanza della sua teologia eucaristica. Tutto va bene, senonchè ripete a torto con Liébaert (pag. 28) ed altri che s. Atanasio non ha fatto menzione dell'anima umana di Cristo. Basti consultare il « Lexicon Athanasianum ».

Attendiamo con interesse il proseguimento delle « Sources Chrétiennes », fecondo solco nel campo della patrologia.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Gregorii Nysseni Opera ascetica. Ediderunt Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavarnos, Virginia Woods Callahan. Leiden, E. J. Brill 1952. vi-416 pages.

W. Jaeger nous dit excellemment, dans son « salut au lecteur » (p. vi), ce que contient ce beau volume: « Continet quinque opera ascetica partim a me partim a Virginia Callahan et Johanne Petro Cavarnos edita. Ex his quinque libris unus nunc primum textu integro reperto lucem videbit, itaque eum primo loco collocavi, praesertim cum doctrinam Gregorii de vita monastica tanquam in nuce praebeat ». Ces cinq livres sont les suivants: De instituto Christiano, De professione Christiana, De perfectione, édités par Jaeger; De virginitate, par Cavarnos; Vita sanctae Macrinae, par V. Woods Callahan. Les deux derniers éditeurs reconnaissent (p. 245 et 367) être grandement redevables au premier. Des préfaces écrites en un latin impeccable nous renseignent amplement sur la tradition manuscrite et les éditions antérieures; peut-être un peu moins sur les principes qui ont guidé l'édition présente. Celle-ci a vraiment belle allure, et fait tout honneur à l'imprimeur Brill de Leyde.

Le texte du De Instituto Christiano équivaut à une édition princeps, et il dirime une question discutée entre érudits: la relation entre cet écrit et la Grande Lettre de Macaire. W. Jeager promet un « liber separatus » sur ce point. En attendant: « il est évident que le texte que Stiglmair et Villecourt lisaient dans les éditions de Grégoire, n'était de fait, comme ils pensaient, qu'un extrait, non pas cependant de la misérable compilation de Macaire, mais du texte complet de Grégoire qui voit enfin le jour ». C'est la grande nouveauté de ce volume. Les autres pièces n'apportent rien d'aussi sensationnel. Certaines leçons nouvelles qu'on y rencontre ont cependant une telle importance que désormais il ne serait plus admissible de s'appuyer sur les éditions antérieures. Quelques exemples: Dans le De Virginitate, p. 307, 9, le texte de Migne dit: « Si tu doutes, considère les noms des malheurs que la mort amène aux hommes... ». A la place de la mort, il faut lire: « le mariage ». Dans la Vie de sainte Macrine, un bout de phrase assez terne, selon Migne (PG 46,972 première ligne), devient une pensée magnifique, moyennant la simple substitution ou restitution d'un ν à la place d'un ν: « l'oraison était pour elles à la fois travail et repos du travail », c'est-à-dire: à la fois la principale de leurs occupations, ce à quoi elles donnaient le meilleur de leurs efforts, et ce qui les reposait de tous les efforts. Ici tous les manuscrits donnent la même leçon. Mais ce cas se présente rarement. La plupart du temps c'est l'éditeur qui décide de la leçon qu'il adopte; et sans doute entend-il laisser au lecteur la liberté d'en préférer une autre parmi celles que donne l'apparat critique. On aurait peut-être simplifié ce travail du lecteur, si au lieu d'un texte reconstitué d'après leurs intuitions, les éditeurs avaient suivi *un* manuscrit, en mettant en note les variantes des autres. Il semble que cette méthode s'imposait par exemple pour le De Virginitate: la lecture en eût été plus aisée, si on avait suivi tout unîment le Coislin 58; aussi bien, en plus d'un endroit les éditeurs lui donnent-ils raison contre tous les autres manuscrits. (Pourquoi, alors que partout ailleurs se trouvent inscrites à toutes les pages en tête de l'apparat critique les sigles des manuscrits utilisés, le De Virg. fait-il exception à cette règle?)

Tout cela, et d'autres détails que j'omets, n'empêchent pas ce volume d'être magnifique non seulement quant au contenu, à la présentation, et à la correction (je n'ai noté qu'une seule faute d'impression, p. 181, 8 σομμαχίας pour συμ...), mais quant à la sagacité et sagesse des éditeurs. Il faut cependant ajouter une critique et une suggestion. Ayant examiné les corrections (additions, suppressions) introduites dans le texte par les éditeurs, je crois que la plupart ne s'imposaient pas; plusieurs même sont franchement à rejeter. Quelques exemples: p. 174, 5 ⟨δὲ⟩ est de trop: la nuance que cette particule est censée représenter se trouve déjà renfermée dans les deux κἂν qui précèdent. P. 196, 10 ⟨δεῖ⟩ est discutable; dans l'apparat critique, à quoi se rapporte le « supplevi »? P. 204, 21 ⟨ἐν⟩ est à supprimer: la version donnée en note justifierait cette addition, si elle était justifiée elle-même; mais elle paraît plutôt moins satisfaisante, théologiquement

parlant, que le sens littéral des manuscrits. P. 298, 27 [ἐκ] est à rétablir: le verbe διατειχίζειν se construit avec une préposition dans tous les exemples cités dans les dictionnaires. Nous ne pouvons tout discuter; mais il est permis de mettre en garde contre de telles interventions. Peut-être faut-il regretter que les éditeurs ne se soient pas imposé le labeur d'une traduction de leurs textes: aussi longtemps que la leçon des mss. donne un sens, de quel droit lui substituerions-nous un autre, choisi selon nos idées à nous? — Enfin, un peu partout, mais surtout dans le De Virginitate, il y aurait eu beaucoup d'autres références scripturaires à indiquer.

Puissent les « tria volumina » annoncés p. VI paraître le plus tôt possible ! Nous nous associons de tout cœur au vœu de W. Jaeger: spero labore progrediente praeter viros doctos (NB. Et *madame* Virginia Woods Callahan?) Americanos etiam Europaeos Gregorio edendo denuo operam daturos esse.

14. V. 53. I. HAUSHERR S. J.

P. GALTIER S. I., *Aux origines du sacrement de pénitence*, Romae 1951 (*Analecta Gregoriana*. vol. 54 Ser. Fac. Theol.) 222 pag.

Lo stesso autore ha cura di avvertirci che quest'opera non è un doppione del suo libro « L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles ». Quello era uno studio sul potere delle chiavi in se stesso, considerato in un momento in cui il suo esercizio appariva netto. Il presente lavoro invece riandando i tempi più lontani cerca di rintracciare le prime vestigia del potere che ha la Chiesa di perdonare i peccati, senza badare tanto alla natura stessa del potere. In altre parole è lo stesso argomento svolto da B. Poschmann nel suo « Paenitentia secunda », Bonn 1940. P. Galtier, d'accordo in sostanza con le conclusioni del Poschmann, non condivide l'avviso di questi in tutti i particolari: inoltre lì dove l'autore tedesco abbondò, ad es. nello studio della penitenza presso il Pastore di Erma, il Galtier vi passa più fugacemente, mentre insiste p. es. nell'importanza della Didascalia meno studiata dal Poschmann. Trattandosi di un tema così importante e così poco studiato finora non è superfluo un *bis in idem*, specie da parte di un conoscitore tanto profondo della letteratura patristica quale è il Galtier. Il quale poi ha l'originalità, del resto molto utile, di esordire dalla penitenza come veniva considerata e praticata nel Vecchio Testamento.

Il metodo seguito dall'autore è molto chiaro e corretto. Dopo avere descritto nel cap. II l'istituzione per opera di Cristo di un doppio modo di sciogliere i peccati (battesimo e penitenza), procedendo cronologicamente esamina nel cap. III la pratica penitenziale nell'epoca apostolica, nel cap. IV quella del sec. II e nel V quella che viene descritta dalla Didascalia negli inizi del sec. III. Un'appendice sulla data della Didascalia, che conferma l'opinione comune, chiude l'utile libro.

Qualche osservazione speciale. Nel « Capitolo » sui peccati dell'età apostolica (pp. 62-63) avrebbe potuto ricordare anche le menzogne di Anania e Safira. Molto solidamente viene confutata la teoria che vede in Giovanni I ep. 3, 6-9 una affermazione dell'impeccabilità dei cristiani. È probabile, secondo il suggerimento delle pagg. 95-96, che la riconciliazione sia stata fatta dal principio mediante l'imposizione delle mani e questo secondo la tradizione giudaica: ve n'è una prova nella I Tim. 5, 22. Secondo le fonti, nel sec. II ha preso ormai forma la penitenza ecclesiastica (ved. pag. 106). Non riesco a convincermi che il peccato rimproverato da Policarpo (p. 129) fosse soltanto quello dell'avarizia quando si dice che esso escludeva dal corpo di Cristo. Mi pare che nell'interpretazione di Ireneo (p. 151) il Galtier rettifichi bene l'opinione del Poschmann.

I. Ortiz de Urbina S. I.

J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris [1951] (= Études de Science Religieuse VII).

Volume poderoso di quasi 500 pagine in cui il giovane professore della Facoltà Cattolica di Strasburgo ci offre i risultati di lunghi studi. Il titolo del libro è un po' equivoco. Non si tratta di sintetizzare la dottrina di s. Gregorio nel vasto campo della teologia, bensì di studiare a fondo la nozione che « il Teologo » ha sulla teologia e sul teologo. Va detto subito che gli stessi termini della questione vanno intesi secondo la problematica del secolo IV. Lo studio si raccomanda per la vasta conoscenza delle opere del Nazianzeno e dei Padri Cappadoci, per l'acume nel dare forma chiara alle questioni seppellite nei testi, per l'equanimità nelle conclusioni e per la compiutezza con cui viene considerata tutta la funzione del teologo anche negli aspetti ascetici e pastorali. Insieme a questi notevoli meriti mi sia permesso segnalare qualche difetto: certe lacune nella conoscenza delle fonti e degli autori, lo stile che, benchè grazioso, riesce delle volte un po' verboso e retorico (forse influsso di quello di s. Gregorio ?) e finalmente certe ripetizioni che non servono alla chiarezza e appesantiscono la lettura.

Raccolgo ora alcune osservazioni più salienti scritte nel corso del mio studio.

Secondo l'autore, il Nazianzeno non si è lasciato imporre dall'ellenismo: per lui prima di tutto vale la Rivelazione. È platonico fino a un certo punto e ha studiato i testi filosofici piuttosto sotto il punto di vista letterario. Cita il V. T. così spesso come il N.: « Il senso del divino dà a tutta la sua opera quel carattere così marcato di religione » (p. 40). Nel-l'esegesi è a metà strada fra Alessandria e Antiochia: accetta la « tipologia » mentre respinge l'« allegorismo » (p. 42 n. 19). Criterio dell'esegesi è il « realismo spirituale » (44-46). Molto bene è spiegata la dottrina di Gregorio sul progresso dogmatico (56-58). Quando si osserva che, a dire di s. Gregorio, un dogma può essere presentato in una formula inappel-

labile dettata dal magistero della Chiesa (64-65) sarebbe stata opportuna la domanda: Quale è l'atteggiamento del Nazianzeno riguardo al I concilio di Nicea ? Domanda che trova una risposta nella lettera a Cledonio.

Il teologo per s. Gregorio deve essere sacerdote. Si suppone falsamente dal Plagnieux (p. 72 e 335) che le omelie sull'Incomprensibile siano del Crisostomo. Ottima la spiegazione della purificazione richiesta da s. Gregorio per il teologo (p. 84). Meno giusto è dire da parte del Plagnieux: « Si trova una eco di queste tendenze [neoplatoniche] in certe concezioni dell'ascetismo cristiano, specialmente in ciò che riguarda il matrimonio e la verginità e ancora la presenza della Chiesa nel mondo ». Le concezioni cristiane nei confronti del matrimonio e la verginità risalgono al Vangelo e a s. Paolo. Perchè poi trattando della necessaria « purificazione » non si ricorda Clemente Alessandrino, troppo dimenticato dall'autore ? La purificazione viene intesa da Gregorio senza disprezzare il corpo al modo del plotinismo, anzi santificandolo con un vero umanesimo cristiano (p. 97). La verginità è per il Nazianzeno fondamento dell'illuminazione teologica (102). La teologia è funzione eminentemente spirituale non tanto lontana dalla mistica (112). Non sarebbe stato ozioso che il Plagnieux ricordasse gli anomei contro i quali sorge la reazione del « misterismo » (123). Studiando l'uditorio dell'insegnamento teologico Gregorio nota che sono pochi coloro che possono riceverlo integramente (135). Ci vuole anche una contemplazione (theoria) e una azione (praxis) per assimilare la teologia (148). « Bisogna saper leggere i discorsi [di Gr.] alla luce delle sue lettere » (155). Non si adducono testi per sostenere che secondo Gr. la « theologia » è il trattato *de Deo* (169), e tutto quello che segue sull'importanza data alla Trinità forse è meno aderente al tema. Approvo la maniera con cui viene sciolta la difficoltà contro la stima dell'« oeconomia » da parte di Gr., per il quale « oeconomia » sono i misteri dell'Incarnazione e Redenzione non ancora ridotti a sistema (178). Opportuna la dimostrazione che cioè Gr. e l'Oriente sentono devozione verso il Cristo e la sua Passione (192). Contro il parere di Plagnieux non mi sembra che quelle *Quaestiones*, che insieme alla « theologia » e all'« oeconomia » sono l'oggetto della Teologia siano molto « al difuori » delle altre, poichè comprendono l'Incarnazione, la Passione, l'Ascensione e la Trinità (198-9). Le « Quaestiones » poi non sono di Cesareo (p. 200) ma scritte nel sec. V. Tutto quel paragrafo sulle « Quaestiones » resta un po' oscuro. Quando poi avanti si scrive che « a differenza di Basilio, uomo di governo ...Gr. in tutto il suo apostolato è essenzialmente teologo » (p. 225) forse si esagera, poichè anche Basilio è sempre un gran teologo. Il Plagnieux preferisce dare a εὐσέβεια il senso di « spirito di fede » anzichè quello di « ortodossia » (274). Per lui Gr. non ha mentalità apologetica. Parlando sull'apofatismo del nome di Dio (311) avrebbe potuto citare molti altri Padri greci anteriori che insegnano lo stesso (vedi I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, Madrid 1947, pp. 81-86). L'autore dimostra bene il concetto di analogia di Dio che infatti si manifesta negli scritti di Gregorio. Ecco una delle principali conclusioni: « Gli scritti di Gr. contengono le primizie di una sistemazione teologica » (336). Mi sembra troppo sbrigativo dire categoricamente: « Il simbolo detto di Costantinopoli non è uscito da

questo concilio » ma gli è stato attribuito dopo (p. 342): almeno dalla testimonianza del concilio di Calcedonia risulta che il simbolo è stato proclamato nel sinodo del 381. Lo studio di Atanasio e dei Padri del sec. III offre materiale abbondante per dimostrare che generalmente la parola ἀγέννητος si usava nel senso di « sine principio » e non in quello di « non generatus » come pare supposto dal Plagnieux (397). L'autore crede che quella frase, « barca senza pilota », di Gr. (411) contenga una allusione a papa Liberio e quindi una prova del primato romano.

La copiosa erudizione del Plagnieux non contenta di scorrere attraverso il tema generale, si è riversata in numerosi *Excursus* non tutti dello stesso valore, alcuni semplici appunti. Senza essere perfetta, la profonda e sagace ricerca del Plagnieux ha messo in chiara luce le idee di s. Gregorio Nazianzeno sulla teologia (le sue fonti, il suo oggetto, il suo uditorio, il suo spirito, i rapporti fra ragione e fede) e sul teologo (le sue qualità specialmente quelle spirituali). Si finisce raccogliendo l'irradiazione della dottrina del Nazianzeno sia in Oriente che in Occidente.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Erzpriester V. Zen'kovskij, Professor des Orthodoxen Theologischen Instituts in Paris, *Наша эпоха* (= *L'Orthodoxie et l'actualité. Православіе и современность* 1). Veröffentlichung des Religions-Pädagogischen Kabinetts am Orthodoxen Theologischen Institut in Paris, 1952, 47 S.

Erzpriester N. Afanas'ev, Professor am gleichen Institut, *Трапеза Господня* (= 2-3 derselben Veröffentlichungsreihe). Paris 1952, 93 S.

Das erste Schriftchen ist wohl als Programm für die neue Sammlung gedacht. Sein Verfasser fragt nach den Gründen der Entchristlichung der heutigen Welt und schaut aus nach einem Heilmittel. Das Grundübel liegt seiner Meinung nach in der Trennung von Glaube und Wissen. Das Urchristentum und die heiligen Väter des Ostens hätten eine solche Trennung nicht gekannt. Statt sich zu bemühen, den menschlichen Verstand von innen her durch Christi Licht erleuchten zu lassen, habe man im Abendland sehr bald begonnen, das « natürliche Wissen » vom Glauben abzugrenzen. Die Verdunklung habe bereits bei Augustinus eingesetzt. Verhängnisvoll aber für die gesamte Weiterentwicklung des abendländischen Gedankens sei der Einbruch des Aristotelismus – auf dem Weg über die Araber – in die Hochscholastik geworden. Während es bisher im christlichen Osten, entsprechend dem Geiste der Freiheit, keine für die Gläubigen verpflichtende Deutung von Kosmos und Mensch gebe, habe der Aquinate gerade auf dem Gebiet der Kosmologie und Anthropologie richtungweisend gewirkt und durch seine Abhängigkeit von Aristoteles « dem kirchlichen Gedanken des Abendlandes ausserordentlich

geschadet » (17). Wenn Thomas auch in der Ordnung des Glaubens zugegeben habe, dass die Welt geschaffen sei, meine er doch, in der Ordnung der rationalen Seinsanalyse könne die Lehre von der Anfanglosigkeit, Prinziplosigkeit (безначальность) der Welt nicht abgelehnt werden. Durch diesen Zwiespalt zwischen Glauben und natürlicher Vernunft, durch diese « übereilte, weder theologisch, noch philosophisch gerechtfertigte Kapitulation der gläubigen Vernunft vor der ' natürlichen ' Vernunft », durch die Meinung, dass die natürliche Vernunft in sich abgeschlossen, vom Glauben unabhängig und für das Glaubenslicht « undurchdringlich » sei, « hat Thomas von Aquin -- so behauptet Z. -- nicht nur für viele Jahrhunderte die theologische Forschung verwirrt, ...sondern auf ihn muss man historisch die ganze Richtung des neuesten Rationalismus zurückführen, dessen erster deutlicher Vertreter Descartes war » (17).

Es ist ausserordentlich bedauerlich, dass Z., der so schwerwiegende Anklagen gegen den hl. Thomas vorbringt, ihn auch nicht ein einziges Mal persönlich zu Worte kommen lässt. Überdies beruht Z.s Beweis auf einem klaren Missverständnis. Das vom Autor gewählte russische Wort « безначальность » ist zweideutig (deutsch « Prinziplosigkeit » oder « Anfanglosigkeit », « Ewigkeit ») und erweckt im Leser leicht den Eindruck, als ob der Aquinate geleugnet habe, dass die reine Vernunft die Schöpfung der Welt durch Gott (aus nichts ohne präexistente Materie) erkennen könne. Es handelt sich nicht um die « Schöpfung » schlechthin, sondern um die « Schöpfung in der Zeit » im Gegensatz zur « Schöpfung von Ewigkeit her » (s. S. Th. I, qu. 46). Dass die Welt geschaffen ist und in Gott ihr notwendiges Prinzip hat, kann nach St. Thomas auch die natürliche Vernunft erkennen. Ausserdem irrt Z., wenn er (16 Anm.) meint, Platon – im Demiurg des « Timaios » – habe im Gegensatz zu Aristoteles die Lehre von der Welt*schöpfung* vorgetragen. In Wirklichkeit ist der Demiurg kein Schöpfer, sondern nur ein Welten*bildner*, Welten*gestalter*.

Grundsätzlich geben wir aber Z. die Berechtigung der Frage zu, bis zu welchem Grade es dem Aquinaten gelungen sei oder ihm habe gelingen können, die Philosophie des Aristoteles « zu taufen ». Doch müssen wir noch auf eine wichtige und wesentliche Unterscheidung hinweisen: Zwischen den beiden Extremen der Trennung und Vermengung der Gebiete der Vernunft und des Glaubens liegt die goldene Mitte: klare Unterscheidung und zugleich organische, harmonische Verbindung. In dieser Synthese liegt eins der grössten Verdienste des Aquinaten, während der ostchristliche Gedanke sehr häufig zum Extrem einer zu grossen Verquickung, ja Vermengung beider Gebiete neigt. Diese Neigung ist auch im vorliegenden Schriftchen (man lese z. B. die Seiten 23 und 37) unverkennbar; sie zeigt sich in einem gewissen kirchlichen Immanentismus, sosehr Z. sich gerade darum bemüht, den falschen Immanentismus zu überwinden (11 ff.). Wo dieser kirchliche Immanentismus bei ihm liegt, wird dem Leser klar, wenn er sich eine konkrete Antwort darauf geben will, wo « die Kirche selbst » (46; 47), von der Z. spricht, zu suchen und zu finden sei.

Wenn, wie Z. richtig feststellt (37 unten), die « natürliche Vernunft » zwar auch von Christus stammt, sich aber dieser ihrer Verbindung mit Christus nicht bewusst ist, wie kann dann die Kirche « das wahre Subjekt der transzendentalen Funktionen in der Erkenntnis » (23) sein ? Ist dieses Subjektsein der Kirche nach Z. den Gläubigen oder gar den Ungläubigen bewusst ?

Es fällt ferner auf, dass Z. in manchen seiner Ausführungen (besonders über Persönlichkeit, Freiheit u. ä.), stark an jene Berdjaevs erinnert, sie zum Teil wiederholt; dass er aber anderseits auch ganz deutlich gegen Berdjaevs Positionen stellenweise sehr wirksam ankämpft, z. B. gegen den Existentialismus (36), gegen den Mythos von der Freiheit als « Ureigenschaft » (40), gegen die « Philosophie des freien Geistes » (43 – Titel eines der Hauptwerke Berdjaevs –), ohne indes auch nur einmal den Namen dieses Philosophen zu nennen.

Wenn wir auch Z.s Urteil über den christlichen Osten und Westen grossenteils nicht annehmen können, so liegt uns doch sein Grundproblem gleichfalls am Herzen: Wie kam es zur gegenwärtigen Entchristlichung weiter Kreise und was lässt sich dagegen tun ? Wir sind mit ihm einig im Versuch, alte und neue Irrtümer, Utopien oder « Mythen » zu entlarven und zu überwinden: den Immanentismus, den Scientismus, d. h. den übertriebenen Glauben an die Wissenschaft, die Verabsolutierung des Relativen. Gleichfalls lehnen wir mit Z. einen entchristlichten, neuheidnischen Humanismus ab, insbesondere in seiner weit verbreiteten Form eines Auseinanderfalls der ästhetischen und religiösen Sphäre, des Schönen und des Guten. Auch für uns gibt es einen falschen Mythos von den Naturrechten des Menschen, von der Autonomie der menschlichen Persönlichkeit. Auch wir betrachten den Existentialismus im Grunde als Produkt der Säkularisation. Im Gegensatz zu all diesen Strömungen und Richtungen bejahen wir das Bestreben Z.s, zu einer ganzheitlichen Schau des Menschen zu gelangen – nur verweisen wir gerade hier auf Thomas von Aquin –, das Bestreben, in die menschliche Erkenntnis alle Fähigkeiten des Geistes mitsamt seiner religiösen Anlage hineinzunehmen, die Einheit von Verstand und Herz anzustreben – es ist das Motiv der цѣльное знанie der Slawophilen –, vor allem den natürlichen Menschen mit seinen Fähigkeiten, mit seiner Freiheit nicht von Christus und der Kirche zu lösen, ja die menschliche Persönlichkeit als Bild Gottes, des Absoluten, zu betrachten. Wir sind mit ihm einig im Ruf: « Zurück zur Kirche und zum Glauben ! » und halten mit ihm für notwendig nicht nur die Umkehr des einzelnen, sondern einen « Umbruch in unserer Epoche » – so kündet auch in seinen Schriften N. Berdjaev, so der von diesem so verschiedene Pater R. Lombardi –, und zwar dies alles zur Überwindung des kirchlichen Provinzialismus, Ritualismus, Nationalismus (47).

Auch das innere Anliegen der zweiten Schrift, « Das Herrenmahl » von Erzpriester Afanas'ev, machen wir uns zu eigen. Es geht darum, den Gläubigen wieder den Sinn des eucharistischen Geschehens na-

hezubringen, sie vom Individualismus zu befreien und ihr Verständnis für die Eucharistie als « gemeinsames Werk », « gemeinsame Handlung », « gemeinsame Tat » (russisch: « общее дѣло; der Ausdruck stammt von N. Fedorov) zu wecken. Zu diesem Zweck versucht A. eine Reihe von « Prinzipien der eucharistischen Ekklesiologie » zu klären. In sehr durchsichtiger Form und zielstrebigem Aufbau untersucht er drei Punkte: 1. die Natur der eucharistischen Versammlung, 2. die Konzelebration und 3. die Kommunion.

1. Nach eingehender Prüfung des altkirchlichen Schrifttums kommt A. bezüglich des ersten Punktes zum Ergebnis, dass höchstwahrscheinlich das Urchristentum nur eine einzige eucharistische Versammlung innerhalb einer örtlichen Kirche kannte und dass diese eine eucharistische Feier von ihrem Vorsteher, dem Bischof vollzogen wurde. Die eucharistische Versammlung ist nach A. nicht nur Einheitsprinzip jeder örtlichen, sondern auch der Gesamtkirche, da in jeder örtlichen Kirche « nach dem Worte des Apostels die Kirche Gottes in Christus in Fülle vorhanden ist » (27-28). So erkläre sich in der Vielzahl der Lokalkirchen die Einheit der Gesamtkirche. Das gleiche « ekklesiologische Prinzip » drückt A. noch durch andere Formulierungen aus: « Wo die eucharistische Versammlung, da ist die Kirche; und wo die Kirche, da ist auch die eucharistische Versammlung » (10); oder auch mehr im einzelnen: « Die irdische ' Gemeinde ' Christi wird Sein Leib, wird Kirche. Sie wird ' Kirche Gottes – in Christus ', da das Volk Gottes sich durch Gott ' in Christus ' versammelt, und daher gehört es Gott so, wie Ihm Christus gehört. Hieraus folgt die Identität von Kirche und Eucharistie, auch die Identität von örtlicher Kirche und Kirche Gottes, die sich jedesmal in ihrer eucharistischen Versammlung zeigt » (16). Wenn dann später, etwa seit dem 5. Jahrhundert und im Osten schon früher, dieses Prinzip der einen Eucharistiefeier in einer örtlichen Kirche durch das Prinzip des griechisch-römischen Stadt-Staates (πόλις-civitas) abgelöst wird und nunmehr innerhalb des Bezirkes der Bischofsstadt mehrere Priester unabhängig und gesondert vom Bischof die Eucharistie feiern, so liegt darin nach A. « eine Entstellung der Natur der Kirche und der Natur der eucharistischen Versammlung » (10; 25).

2. Wenn nun in den ersten christlichen Jahrhunderten bei der eucharistischen Feier immer nur e i n bevollmächtigter Hierarch, der Bischof (oder Priester), den Vorsitz führte und alle übrigen anwesenden Gläubigen auf Grund ihres allgemeinen Priestertums (A. verweist auf I Petr. 2, 9: 53) konzelebrierten und gerade durch diese Struktur der eucharistischen Feier die Einheit der Kirche dargestellt und gewahrt wird; ja wenn eine solche Struktur zum Wesen, zur Natur der eucharistischen Versammlung gehört (55), dann erscheint die spätere Praxis der Ostkirchen einer Konzelebration mehrerer Priester als « wesentliche Änderung » (38-39), die eben im Widerspruch zur Natur der eucharistischen Versammlung steht und theologisch wie liturgisch unbegründet ist (56 ff.). Dadurch erhält die kirchliche Entwicklung ein negatives Vorzeichen: « Das Grundprinzip der Konzelebration des

Volkes wurde durch die Konzelebration der Priester ersetzt. Die Übertragung der Konzelebration des Volkes auf eine besondere Gruppe von Priestern ging notwendigerweise Hand in Hand mit einer gewissen Verdunkelung der Natur der Eucharistie. Wo sie doch *das* Sakrament der Kirche ist, wird sie im theologischen Bewusstsein zu einem aus den Sakramenten in der Kirche. Andererseits verändert die Schuldogmatik die ursprüngliche Lehre vom Vollzieher der Sakramente. Mit dem Entstehen der Idee der Weihe werden zu Vollziehern der heiligen Handlung nur die ' Geweihten ', nicht aber das ganze durch Gott mit seinem Vorsteher versammelte Volk Gottes. Die Sakramente verwandeln sich in der Schuldogmatik in individuelle Akte, die von jenen, die diese Fähigkeit erhalten haben, vollzogen werden » (56). Den Unterschied zwischen Priestern und Laien erklärt A. allein dadurch, dass der Bischof sein Vorsteheramt bei der eucharistischen Feier nur einem Priester, nicht aber einem Mann aus dem Kirchenvolke abtreten kann (68). Wenn also allein der Geweihte die Eucharistie vollziehen kann, wird sie zu einem individuellen Akte, der auch ohne die Teilnahme des Volkes vollzogen werden kann. Das führt zur Entleerung des Begriffes « Vorsteher » (von wem ?) und des Kirchenbegriffes überhaupt: « Aus dem Begriff ' ἐκκλησία ' ist ein ihm wesentliches Element ausgefallen – das der Versammlung » (57). Die Tatsache, dass später, als das Kirchenvolk an Zahl zunahm und die Verfolgungen einsetzten, die Priester an Stelle der Chorbischöfe und der Bischöfe die Eucharistie feierten, sieht A. als grundlegende Wandlung in der Kirchengeschichte, nicht nur als Änderung in der kirchlichen Verwaltung, sondern auch als Änderung in der Lehre über die Kirche: « Die eucharistische Versammlung hörte auf, Anzeichen für die Einheit der örtlichen Kirche zu sein, da sie nicht mehr, wie das früher der Fall war, die ganze Kirche Gottes in ihrer Fülle zeigt. Die Pfarrei ist nur ein Teil der Bischofskirche, und drückt deshalb nicht die Gesamtkirche aus » (63).

3. Im dritten Teil seiner Untersuchung handelt A. über die Kommunion. Er bedauert, dass sie sich vom gemeinsamen Gottesdienst losgelöst habe und zu einem Sakrament unter anderen geworden sei, dass man bei der Eucharistiefeier unterscheide zwischen reiner Assistenz und aktiver Beteiligung durch Empfang der hl. Kommunion. Warum – fragt A. – gehen nicht alle Gläubigen zur Kommunion, wo doch alle liturgischen Gebete auf die Kommunion hingeordnet sind und die Sakramente von der ganzen Kirche vollzogen werden (70) ? Die Lehre von der geistlichen Kommunion bringe keine Rettung (71). Die landläufige Entschuldigung vieler Christen, sie fühlten sich nicht würdig, häufig oder bei jeder hl. Messe zu kommunizieren, nimmt A. nicht an. Wer nicht kommunizieren konnte, habe in der alten Kirche wenigstens zeitweilig aufgehört, Glied der Kirche zu sein (72). Paulus (I Kor. 11, 27-29) spreche nicht von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Glieder der Kirche, sondern vom « unwürdigen Essen der eucharistischen Gaben » (72f.) Eine andere Teilnahme an der eucharistischen Feier als die Kommunion kann es nach A. nicht geben (73); und im

christlichen Altertum war Verzicht auf die Teilnahme am Herren*mahl* gleichbedeutend mit Exkommunikation; der Exkommunizierte ging nicht aus der Zahl der Teilnehmer zur Zahl der Beiwohner über (75). Der nicht kommunizierende Gläubige konnte auch mit dem christlichen Volk keine Gebetsgemeinschaft haben, da die Gebete der Liturgie eucharistisch sind (77). Nach dem 8. Apostolischen Kanon wurden ein Bischof, Priester oder Diakon, die beim Vollzug der Liturgie nicht die Kommunion empfingen, nach Kanon 9 Gläubige, die nicht bis zum Schluss an der Liturgie teilnahmen, exkommuniziert (77-78). « Ein Paradox des kirchlichen Lebens - so A. - besteht darin, dass die Dogmatisierung der Kanones - auf dem Trullanum - zusammenfällt mit dem Beginn ihrer faktischen Abänderung » (78) Später wird dann die Gruppe der nicht Kommunzierenden immer grösser, was die Einheit der eucharistischen Versammlung stört. Wer nicht würdig sei zu kommunizieren, meint A., sei auch nicht würdig, in der Kirche zu sein. Die menschliche Unwürdigkeit bleibe immer. Die Eucharistie sei « zur Nachlassung der Sünden ». Die Frage der Schultheologie nach Würdigkeit oder Unwürdigkeit vor dem Empfang der Eucharistie sei individualistisch. Das « extra Ecclesiam nulla salus » müsse man von der Eucharistie verstehen; eine individuelle Rettung gebe es nicht (81-82). Die Geschichte des Kommunionempfanges zeige das Widerspruchsvolle gewisser kirchlicher Entscheidungen im Verlauf der Jahrhunderte; das früher Verworfene sei dann später durch die Schultheologie gutgeheissen und gerechtfertigt worden (83). In der apostolischen Zeit seien die eucharistischen Feiern seltener gewesen als heutzutage, obschon die tägliche Feier das Ideal bildete. Doch habe die häufige Feier tatsächlich zu einer Schwächung des eucharistischen Lebens geführt (83). Mit der aufgezeigten Entwicklung hängen nach A. weitere Änderungen zusammen: Die eucharistischen Gebete werden still am Altare gebetet; für Jahrhunderte wird eine Arkandisziplin eingeführt, und zwar nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen; die Ikonostase taucht auf; das grosse Geheimnis vollzieht sich am Altare, aber die Gläubigen haben daran keinen Anteil; für sie bleibt nur die Kommunion als losgelöster, sakramentaler Akt. Auf diese Weise entstünden die Fragen nach häufiger Kommunion, nach Würdigkeit oder Unwürdigkeit, während doch die Eucharistie als Werk der Kirche, als Werk aller solche Fragen ausschliesse (84-85).

Im Schlusswort meint A., der Hellenismus habe im kirchlichen Bewusstsein eine Individualisierung bis hin zum Protestantismus bewirkt; in der Orthodoxie gehe dieser Prozess weiter. Aufrichtig beklagt A. die Sünde des Individualismus, der Absplitterung vom Leibe Christi und der Kirche. Noch einmal wendet sich A. gegen die im Osten übliche Art der Konzelebration, lenkt dann aber ein mit der Behauptung, es komme nicht sosehr darauf an, die liturgische Praxis zu ändern, als sich des Wesens der Eucharistie bewusst zu werden. An sich sei weder die häufige individuelle Kommunion noch die häufige Feier der Liturgie ein Heilmittel. Es sollte keine Teilnahme am hl.

Opfer geben ohne Kommunion, und besonderer Wert sei auf die Betonung des Sonntags zu legen (92; vgl. 9).

Es ist ganz unmöglich, diese historisch-methodisch präzis voranschreitende, anregende, inhaltsreiche Untersuchung, die die kirchengeschichtliche Forschung durch manche teils sichere teils wahrscheinliche Ergebnisse bereichert, im Rahmen einer Rezension entsprechend zu würdigen und auf die zahlreichen, darin enthaltenen Probleme eine fertige Antwort zu geben. Wir begnügen uns daher mit einigen grundsätzlichen Erwägungen. Nicht alles, was A. als Prinzipien der eucharistischen Ekklesiologie ansieht, lässt sich als solches anerkennen. Es müsste genauer unterschieden werden, was nur tatsächliche geschichtliche Struktur oder Form bei der Eucharistiefeier und in der kirchlichen Verwaltung ist, was daran Symbolwert für die Einheit der Kirche besitzt, was notwendig und unveränderlich oder aber nur zeitbedingt ist. (Allerdings deutet A. an [45, Anm. 27, und 88], dass es von seinem Standpunkt aus schwierig ist, solche Fragen zu entscheiden).

Ohne Zweifel besteht ein ganz inniger Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirche, symbolisch und real. Doch folgt daraus nicht die Identität, wenigstens nicht die vollständige Identität von beiden. A. neigt dazu, diese Identität zu überspannen. Ebensowenig wie zwischen Christi persönlichem und mystischem Leib vermag A. eine vollständige Identität zwischen örtlicher Kirche und Gesamtkirche zu erweisen. Bei einer solchen Schau treten dann zwei andere wichtige und wesentliche Aspekte der Kirche und ihrer Einheit auffällig in den Hintergrund: Lehramt und Glaube, Hirtenamt und soziale Gemeinschaft (ganz abgesehen von der Sukzession des Kephas).

Aber auch die traditionelle kirchliche Lehre über das Priestertum erleidet eine Schmälerung. Die apostolische Lehre von der priesterlichen Weihegewalt scheint geleugnet. Der Unterschied zwischen neutestamentlichem Priestertum im eigentlichen und nur allgemeinen Sinne des Wortes verblasst unter Hinweis auf I Petr. 2 – wo übrigens nur vom Priestertum im übertragenen Sinne die Rede ist – und wird auf ein Mindestmass reduziert, auf die Beauftragung durch den Bischof (68). Hier entsteht allerdings die Frage, warum der Bischof nur einen Priester mit der Feier der Eucharistie beauftragen könne, wenn die Weihe nicht vorausgesetzt wird. Unter Voraussetzung der Weihegewalt des Priesters ist aber grundsätzlich die Möglichkeit einer Konzelebration mehrerer Priester gegeben; wie diese sich als in die Praxis umgesetzter Brauch rechtfertigen lässt, ist eine andere Frage. Zu bemerken ist auch, dass Liturgiker von Fach und Ansehen, wie Dom Botte – A. wendet sich gegen ihn (33, Anm. 6) – die Meinung vertreten, dass es eine solche Konzelebration bereits in der alten Kirche gegeben habe.

Wie die später eingeführte Konzelebration von Priestern erhält bei A. die spätere Gestaltung der kirchlichen Eucharistiefeier, ja die gesamte spätere kirchliche Verwaltung und Organisation in ihrer

hierarchischen Abstufung – Pfarreien innerhalb der Bistümer, Bistümer, Metropolen, Patriarchate – eine pessimistische Note und negative Wertung. Dies zeigt sich dann noch besonders in der Auffassung A.s von Eucharistiefeier und Kommunion. Zwar hat er vollständig recht in seinem Bestreben, das eine nicht vom andern trennen zu lassen und beide in ihrer wesentlichen und organischen Verbundenheit zu betrachten. Doch ist von vornherein die Tatsache zu beachten, dass die Eucharistiefeier zugleich Opfer und Opfermahl oder Kommunion ist. Wenn A. behauptet, es könne keine andere Teilnahme an der Eucharistiefeier geben als die Kommunion (73), dann ist der Umstand verkannt, dass die Eucharistie nach apostolischer Überlieferung wesentlich Opfer, die Erneuerung des Kreuzesopfers ist. Wenn A. die Frage nach Würdigkeit oder Unwürdigkeit für den Kommunionempfang als individualistisch ablehnen möchte, so verweisen wir auf I Kor. 11, 28, « Drum prüfe sich der Mensch ! », was nur von einer individuellen Prüfung für die Teilnahme am eucharistischen Gemeinschaftsmahl verstanden werden kann. Auch geht gerade aus diesem Wort des Apostels klar hervor, dass die Eucharistie – wie die spätere Theologie sagen wird – ein Sakrament der Lebenden ist, d. h. den Gnadenstand voraussetzt, und deshalb direkt nur die täglichen, lässlichen Sünden tilgt. Gewiss hat A. mit der Behauptung recht, die spätere Kommunionpraxis, die zum ursprünglichem Ideal im Widerspruch steht, sei bedingt durch die Senkung des sittlichen Hochstandes der Christen. Da aber die Schwäche der menschlichen Natur im Verlauf der Kirchengeschichte sich im wesentlichen gleich bleibt und die Kirche für alle Menschen bestimmt ist, hat jede Kommunionpraxis – die strenge und zum Teil sogar rigoristische der ersten christlichen Jahrhunderte wie die spätere, sich mehr der menschlichen Schwäche anpassende, jedesmal sowohl Vor- wie Nachteile. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur parallel mit der Geschichte der Eucharistie- und Kommunionfeier die der Busspraxis zu studieren.

Eigens sei noch darauf hingewiesen, wie realistisch, ja pessimistisch hier ein Vertreter der Orthodoxie über Gestalt und Praxis der heutigen byzantinischen Liturgie urteilt, ganz im Gegensatz zu jenem romantischen Schwärmen von « Ostkirche » und « Ostliturgie », wie es in einer gewissen ostkirchlichen Literatur immer noch üblich ist. Die Sicht A.s ist so negativ, dass er am Schluss die logischen Konsequenzen seiner Prämissen gar nicht zu ziehen wagt, wenigstens nicht alle (wie z. B. Abschaffung der Unterordnung von Pfarreien unter die Bischofskirche; Abschaffung der heutigen Form der Konzelebration mehrerer Priester, usw.).

Der negative Charakter der Untersuchung entsteht aber dadurch, dass A. ein erhabenes Idealbild von Eucharistie, Kirche und kirchlicher Einheit vor Augen hat und an ihm die geschichtliche, in Raum und Zeit gesenkte, stets mit Menschlichkeiten behaftete Wirklichkeit misst. Er hat darin recht, dass die geschichtliche Feier der Eucharistie nach ihrem idealen von Gott geoffenbarten, von Christus festge-

setzten Urbilde her gestaltet werden muss, damit Ideal, Symbol und Wirklichkeit nicht zu sehr auseinanderfallen und möglichst einander entsprechen.

B. SCHULTZE S. J.

Roger AUBERT, *Problèmes de l'unité chrétienne. Initiation.* Editions de Chevetogne, collection Irénikon. 1952, 123 Seiten.

Der durch seine Arbeiten über die Kirche im 19. Jahrhundert rühmlichst bekannte Kanonikus Roger Aubert, Professor an der Universität Löwen, gibt uns hier ein kleines sehr nützliches Handbuch über das brennende Problem der Einheit aller Christen, das eine Fülle konkreter Angaben bietet über Eigenart und Geschichte des orthodoxen Ostens, des Protestantismus, der anglikanischen Kirche, der Protestanten Amerikas und der protestantischen Missionen. Im Schlusskapitel behandelt der Verfasser die ökumenische Bewegung, ihre Geschichte und gegenwärtige Lage. In einem Anhang referiert C. J. Dumont O.P. vom Centre d'Etudes « Istina » über die Konferenz von Lund.

Es ist natürlich nicht möglich, auf so engem Raum eine in die Tiefe gehende Behandlung aller der mit der Union zusammenhängenden sehr komplexen Probleme zu bieten. Die Darstellung des Verfassers zeichnet sich aus durch unbedingte Sachlichkeit und — bei aller Wahrung des katholischen Standpunktes — durch echt christliches Wohlwollen und tiefes Verständnis für die getrennten christlichen Brüder. Er sucht mit Recht, die positiven Werte der getrennten Gemeinschaften herauszustellen, deren Rückkehr zur einen wahren Kirche auch diese selbst — wenn auch nicht wesentlich — bereichern würde. Er übersieht dabei aber nicht die Mängel der Getrennten, auf die er sachlich hinweist, ohne zu verletzen.

Die eine oder andere Aufstellung des Verfassers scheint uns diskutierbar. Er betont z.B. mit Recht (S. 25), dass beide Seiten Schuld am Schisma tragen, könnte aber klarer herausstellen, dass die wesentliche Schuld, sich von der einen wahren Kirche getrennt zu haben, eben doch auf seiten der Griechen liegt. Bei der Darstellung der Kreuzzüge (S. 26) wird all zu einseitig die Schuld der Lateiner hervorgehoben. Wenn der Verfasser (S. 37) manche Päpste als « pasteurs sans religion » bezeichnet, die den Ablasshandel ermutigt hätten, so geht das u. E. doch zu weit. Den Satz « nous reconnaissons (les évêques orthodoxes) comme les vrais successeurs des apôtres » (S. 27) können wir nur, was die Weihegewalt, nicht aber, was die Jurisdiktion und das Lehramt angeht, unterschreiben. Und diese beiden Gesichtspunkte sind doch sehr wesentlich für Nachfolger der Apostel!

Im ganzen bietet das Buch eine gute Einführung in das Unionsproblem.

W. DE VRIES S. I.

Ivan KOLOGRIVOF, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, Éditions Beyaert, 1953, pag. 445.

Il presente libro è, come dice lo stesso autore nella Prefazione, la versione completa in francese del suo corso sulla « Spiritualità russa » tenuto al Pontificio Istituto Orientale. Esso rappresenta un primo tentativo di dare un'immagine completa di questa spiritualità; e, poichè scritto in francese, lo fa accessibile al colto pubblico d'Occidente. Prima di lui, altri autori si sono occupati dello stesso argomento, specialmente i russi, e il più famoso è G. Fedotov con il suo lavoro « I santi nell'antica Russia », ma i loro scritti erano limitati soltanto ad un dato periodo. Il P. K., invece, fa passare davanti ai nostri occhi tutta la serie dei santi russi dai primordi del cristianesimo alla fine del secolo scorso, dandoci così un'idea assai completa dell'argomento trattato.

Difatti l'autore, dopo la prefazione e due capitoli introduttivi, in cui tratta dei fondamenti psicologici della santità russa, della sua agiografia e delle sue fonti, divide il libro in tre parti:

La prima ripartita cronologicamente in tre capitoli comprendenti il periodo precedente l'invasione mongolica, che tratta cioè degli *strastoterpcy*, una specie di martiri, di S. Teodosio della Laura di Kiev, della santa pleiade e di S. Abramo di Smolensk; e il tempo della invasione e dominazione mongolica ove tratta dei santi principi, dei vescovi, S. Sergio di Radonež e Stefano di Perm. Questa prima parte termina con un capitolo sulla espansione della santità nel Nord della Russia (la Tebaide del Nord) e sugli avversari della spiritualità in Russia.

La seconda parte comprende due capitoli. Nel primo, dal titolo « Il secolo d'oro della santità russa », tratta di Nilo Sorskij e di Giuseppe di Volokolamsk; nel secondo, sui santi laici, si occupa dei cosiddetti « jurodivye », ossia pazzi per Cristo e della santità femminile.

La terza parte intitolata « la santità russa durante e dopo il regno di Pietro il Grande » tratta di Demetrio di Rostov e della sua dottrina spirituale, di Ticone di Zadonsk, di Paisio Veličkovskij e degli inizi del rinnovamento mistico del monastero di Optina e dei suoi *starcy*, e dello *starec* Serafim di Sarov. La conclusione dà uno sguardo d'insieme sulla santità russa.

Nell'insieme, bisogna dire che, questo saggio, come lo chiama l'autore, è ben riuscito nel suo intento, come lo attesta la sua buona accoglienza da parte dei critici sia russi che occidentali. A ciò ha contribuito la personalità stessa dell'autore, ben nota per altri suoi lavori (*Il verbo della Vita*, *C. Leontjev*, ecc.), il suo modo piacevole ed interessante di narrare, e non ultima la sua cognizione dell'ambiente e delle tradizioni russe. Tutto ciò ha facilitato la comprensione e valutazione, più adeguata, dei vari fenomeni della vita e della santità russa, difficilmente comprensibili ad uno straniero e perciò non di raro fraintesi e non giustamente interpretati da essi.

Di particolare interesse per molti saranno gli studi sulla santità

femminile, sui jurodivye e sui nemici della santità, segnatamente sulla bicredenza (dvoeverie).

Non vogliamo dire con ciò che tutti i giudizi del P. K. saranno condivisi da tutti. Così, ad esempio, a più d'uno potrà apparire strano che l'autore chiami « secolo d'oro della santità russa » il tempo di Nilo Sorskij e di Giuseppe di Volokolamsk; affermazione che meglio converrebbe forse al tempo di S. Sergio di Radonež ed a quello seguente, quando in Russia si contavano più santi ed il fervore religioso era molto più alto.

Altra questione, alla quale vorremmo soltanto accennare, è la valutazione di Nilo Sorskij e di Giuseppe di Volokolamsk, che benchè concorde con la opinione corrente, a noi sembra non del tutto equa sia nelle lodi a Nilo, sia nei biasimi a Giuseppe.

Nella famosa questione dei beni monastici, la posizione di Nilo era estremista e troppo semplicista, per poter essere seguita dalla maggior parte dei monasteri. D'altra parte non vorremmo negare il merito di Nilo, nell'aver sottolineato nella sua dottrina e prassi, il valore della vita interiore ed in particolare l'ideale evangelico della povertà nella sua purezza. Nilo stesso, sembra non abbia mai trovato più di una dozzina di seguaci, e dopo la sua morte, anche a causa di altre ragioni, il suo influsso scomparve relativamente presto, per non riapparire, praticamente, che nel secolo scorso.

Quale era l'influsso reale di Nilo nel suo tempo e successivamente ? Come si è arrivati alla sua restaurazione ? Ecco i punti che dovrebbero ancora essere approfonditi, ma naturalmente non in uno studio d'insieme.

Non meno forte ci appare il passo in cui si afferma che Giuseppe di Volokolamsk dette un colpo mortale alla mistica russa, poichè, almeno, dovrebbe essere maggiormente documentato. È vero che egli tenesse assai alla disciplina esterna del monastero, ma ciò non significa che negasse il resto. Anche S. Teodoro Studita istituì tutta una serie di ispettori per il suo monastero, ma nessuno lo accuserà per cose simili. La questione, a noi, sembra più complicata ed avrebbe bisogno di studi approfonditi prima di dire in materia una parola definitiva.

Anche riguardo agli « starcy » avremmo desiderato che si fosse detta qualche parola chiarificatrice sulle loro relazioni con la gerarchia ed in genere con gli ambienti ecclesiastici, parola necessaria per una valutazione più adeguata.

Queste sono le osservazioni di maggior rilievo che ci sembrava doveroso esprimere. Accenniamo appena a cose di minore importanza, come ad esempio una certa arbitrarietà nella trascrizione dei nomi (Solovjev, Berdjajev, Khomjakof, Boulgakof, Tambov, Sarov, Tchernigov, Maikov). .

Questi nostri rilievi non possono nè vogliono menomare la sostanza del libro del P. K., ma piuttosto vorrebbero accrescere il suo valore per una eventuale nuova edizione. Siamo, anzi, persuasi che la sua lettura colmerà una lacuna finora esistente sia nella letteratura russa e maggiormente in quella occidentale e potrà, aumentando la

conoscenza dell'Oriente cristiano separato, portare a sempre crescente stima e comprensione di esso, dimostrandosi in tale maniera uno strumento efficace dell'unione della Chiesa.

GIOVANNI ŘEZÁČ S. I.

Iuridica

ANDREAS M. PETRŮ O. P., *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo.* Dissertatio ad lauream in facultate iuris canonici apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. Romae, 1953, pag. IV-68.

Promulgatio recens trium Motu Proprio quibus nova legislatio matrimonialis, processualis, circa religiosos et circa bona Ecclesiae temporalia Ecclesiis orientalibus datur, seriem excitavit studiorum inter canonistas et iurisperitos novam hanc codificationem respicientium. Inter quae adnumeranda est etiam praesens dissertatio P. Petrů de impedimento disparitatis cultus, utpote quod aliam formulationem, paulo nempe ampliorem in novo iure matrimoniali orientali recepit, ac in corrispondente canone CIC, dirimens matrimonium cuiuscumque baptizati cum non baptizato.

Auctor thema suum restrinxit ad ius antiquum, quod speciale momentum habet in huius impedimenti evolutione, dum tempus posterius illud immutatum reliquit. Laborem suum in sex partes (melius forte diceret capita) distribuit, tractans in prima de notione iuris orientalis eiusque fontibus et de notione impedimenti disparitatis cultus, sub eo comprehendens etiam illud mixtae religionis, iuxta conceptionem byzantinam. Sequitur dein ipsa investigatio circa disparitatem cultus in S. Scriptura (II pars), apud SS. Patres, specialiter S. Basilium (III pars), in iure romano postclassico et apud commentatores iuris byzantinos (IV pars), denique in Conciliis occidentalibus et orientalibus, praesertim in Laodiceno, Chalcedonensi et Trullano (V pars). C. Trullanum per se caput separatum constituere pôterat ob suum momentum in hac materia, quod apparet etiam ex ampla tractatione eius historiae et canonum, eius approbationis ex parte auctoritatis ecclesiasticae et tandem can. 72 matrimonia mixta prohibentis. In conclusione stabilitur ut fructus investigationis notio haeretici et schismatici in iure orientali byzantino et insuper datur schematica evolutio impedimentorum matrimonialium usque ad commentatores byzantinos. In fine adiungitur elenchus bibliographicus operum maioris momenti.

Dissertatio quae brevis et sobria est in exponendo, solida dici debet in argumentando. Conclusiones eius generaliter admittendae videntur, ipsaeque progressum in scientia iuris canonici orientalis quoad hoc punctum significant, saltem opiniones aliorum confirmando, ipsisque novum robur tribuendo. Notandum forte esset: Non est clarum

quid vocet auctor ius orientale « sensu hodierno liturgico » (p. 2). Dein saepius non videtur satis clare distinguere ius byzantinum a iure orientali simpliciter (pars prima passim). Existunt fere 90 circumscriptiones non vero dioeceses rituum orientalium (p. 1, nota 3). S. Basilius communiter non ut « interpres » sumitur. Haec tamen et quaedam alia minoris momenti sunt et meritum laboris intactum relinquunt, quem speramus alios non minus fructuosos mox secuturos.

I. Řezáč S. I.

Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. *Fonti*: Serie II - Fascicolo XXVI. *Disciplina Antiochena. Siri*: II. *Les Personnes*. Par S. E. Mgr Paul Hindo. Tipografia Poliglotta Vaticana 1951. P. I-XXIV; 1-562.

Exc.mus auctor huius libri, Archiepiscopus Babylonensis Syrorum (Baghdad) et per multos annos Consultor Pontificiae Commissionis pro Codificatione Orientali, iam duos alios fasciculos edidit in eadem Serie. Fasc. XXVII: *Textes concernant les Sacrements*, et fasc. XXVIII: *Lieux et temps sacrés - Culte divin - Magistère ecclésiastique - Bénéfices et biens temporels ecclésiastiques* (cf. hoc periodicum t. VIII [1942] p. 487s. et t. XII [1946], p. 214s.).

Huius fasciculi materia ad clericos, monachos, laicos pertinet. Ordo servatur commodae consultationis causa, qui habetur in Codice Iuris Canonici. In *prima* parte post canones qui de iuribus et obligationibus clericorum in genere agunt, singuli gradus clericorum tractantur. Inter titulos maioris momenti sunt et uberius illustrantur illi qui respiciunt Patriarcham Antiochenum (pp. 63-140), Maphrianum [1] (pp. 141-161), Episcopos (pp. 168-242). Alii tituli spectant Metropolitas, Synodos, Chorepiscopos, Periodeutes, Presbyteros, archidiaconos, diaconos, hypodiaconos, lectores, psaltes seu cantores, exorcistas, diaconissas. In *secunda* parte datur conspectus disciplinae monasticae, in *tertia* brevissime de laicis agitur.

Auctor materiam libri non aliqua lucubratione cum textu continuo exponit, sed lectori praebet fontes, seu textus excerptos ex fontibus quae maxime singula instituta iuridica illustrant. Praeter canones seu Patriarcharum seu synodorum seu aliarum personarum qui magna auctoritate usi sunt, alia scripta varii generis adducuntur quae ad intentum auctoris utilitatem habent, ita ex litteris, ex dissertationibus, v. g. Assemani de Monophysitis, ex narrationibus historiographorum, ut Yahya ibn Garir etc. Cum enim fontes iuris canonici sensu stricto intellecti saepe deficiant, talibus notitiis non raro

(1) Haec dignitas solis Syris nota est: Maphrianus erat caput Episcoporum « Orientis », i. e. eorum qui sedem habebant in territorio quod ab Euphrate usque ad Persiam et ultra extenditur. Potestas eius in plerisque similis erat potestati Patriarchae; sed huic subiectus erat.

aliqua ratione suppleri possunt, v. g. quod attinet ad depositionem et abdicationem Episcoporum. Praeter fontes et tractationes typis impressas auctor etiam manuscripta nondum edita interrogavit, praesertim ex illis quae in Bibliotheca Vaticana vel in patriarchio Sciarfensi conservantur. Optimo consilio deinde in fine operis elenchum addidit in quo praeter nomina personarum et locorum in libro occurrentium etiam accurate indicatur ubi singuli fontes citantur, ita ut facile constet quid eis debeatur.

Addidit auctor tres appendices quae utilitatem operis praecipue ad historiam quod attinet non parum augent. In Appendice I[a] habetur elenchus sedium quae iurisdictioni patriarcharum Syrorum subiectae fuerunt, cum brevibus indicationibus de historia earum et episcoporum eas regentium; ad quas conficiendas diligenter usus est recentioribus investigationibus virorum doctorum. Addendae sunt lucubrationes P. V. LAURENT, *La Notitia d'Antioche. Origine et tradition.* Revue des Études byzantines V (1947) 67-89, et E. HONIGMANN, *The patriarchate of Antioch. A Revision of Le Quien and the Notitia Antiochena*, Traditio V (1947) 135-161.

In II[a] Appendice habetur elenchus sedium quae ad iurisdictionem Maphriani pertinuerunt. In III[a] Appendice dantur nomina praecipuorum monasteriorum Syrorum. Sequitur Index analyticus-alphabeticus.

Quantopere hoc opus iuvet omnes qui historiam institutorum iuris ecclesiastici Syrorum explorare student, facile apparebit consideranti recurrendum fuisse usque ad id tempus semper ad « Nomocanonem » quem Gregorius Bar Hebraeus composuit ante septem fere saecula. In tribus voluminibus docte et accurate confectis nunc tractationem de maiore parte saltem iuris ecclesiastici Syrorum habemus. Ex.mus auctor ipse brevi sed inclementi morbo suae Ecclesiae ante paucos menses ereptus est, sed in hoc sui amoris erga propriam Ecclesiam monumento neque minus in cordibus suorum amicorum vivere perget.

AEMILIUS HERMAN S. I.

Ioannes ŘEZÁČ S. I. – *De Monachismo secundum recentiorem legislationem russicam* (= *Orientalia Christiana Analecta* 138). Roma 1952. XVI-329 pag.

Les commentaires sur le droit canonique oriental dissident ne foisonnent certainement pas. Sans doute existe-t-il des manuels composés par des canonistes d'une incontestable compétence chez les Russes, les Grecs, les Serbes, les Roumains, etc., mais leurs auteurs ont déjà pas mal de peine à dégager le droit en vigueur et d'ordinaire ils consacrent une très grande partie de leur travail à l'histoire des sources. Les traités sur les matières particulières sont plus rares et il faut avouer que la situation actuelle de la législation canonique, chez les dissidents surtout, ne rend pas l'étude aisée.

Le Concile de Moscou de 1917-18 a porté une certaine unité, au moins théorique, puisque l'application n'a guère été possible, dans plusieurs institutions canoniques. Les faire connaître semble donc un apport bien méritoire à la connaissance du droit actuel des Églises séparées.

Et ainsi le choix du sujet est déjà un premier mérite du travail du P. Rezáč; mais il y a plus. Il nous donne un excellent commentaire au décret du Concile sur les moines. Jusqu'à présent nous avions bien quelques livres sur le monachisme byzantin, citons surtout l'étude encyclopédique du P. de Meester, OSB.: *De monachico statu*, qui tâche de composer en une espèce de Code les législations des époques successives et des différents pays sur le monachisme. Le P. Rezáč, au contraire, s'arrête à commenter la législation russe récente.

Après une introduction historique, le livre traite les institutions les plus importantes de la vie monastique; si elles ne sont pas toujours étudiées dans toute leur ampleur, elles donnent cependant une image assez complète de la vie monastique et des problèmes qui s'y rattachent.

L'ordre suivi n'est pas celui du Décret mais bien celui du droit catholique, ce qui fournit à l'auteur l'occasion de compléter son traité – car le Décret lui-même ne touche pas toutes les questions – et rend en même temps de grands services à l'étude du droit catholique, surtout depuis le Motu proprio: *Postquam apostolicis litteris*.

Pour chaque chapitre et pour chaque institution l'auteur donne d'abord une brève introduction historique se limitant pratiquement aux trois grands initiateurs de la vie cénobitique, S. Pachôme, S. Basile, S. Théodore Studite et à la législation commune conciliaire et civile (byzantine); il y ajoute les prescriptions plus importantes du droit russe (avec son évolution) et souvent encore la pratique en vigueur dans les monastères russes. Le commentaire est clair, bref et pratique.

Comme autre mérite du livre, nous ne pouvons omettre de signaler son caractère constructif. Certes le P. Rezáč n'ignore pas les déficiences de la législation qu'il interprète, aucune œuvre humaine n'est parfaite, mais il expose sereinement l'apport positif, juridique et aussi ascétique de cette institution monacale, si importante pour l'histoire et la vie de l'Église byzantine dissidente. On est heureux de constater l'esprit de ferveur qu'elle manifeste et l'intérêt de l'Orient séparé pour cette forme de la vie parfaite. Cette estime et la bienveillance de l'auteur dans son interprétation ne peuvent que favoriser l'union des esprits.

Le livre du P. Rezáč est plutôt un ouvrage de consultation; il n'est pas passionnant comme un roman; le latin n'est pas toujours très élégant, le style parfois assez forcé. Les divisions sont très schématiques et malgré cela pas toujours très claires (cfr. p. ex. pp. 60, 87).

La bibliographie est abondante et récente; certaines choses, utiles, semble-t-il, ont pu échapper: les sources sur le nombre des moines indiqué par le P. Jugie (cfr. p. 23), se trouvent dans un article des Echos d'Orient (XIV-1911 pp. 235-37); il est bon de savoir que les

Constitutions des Sœurs de Marthe et Marie (cfr. p. 24), congrégation qui existe encore, se trouvent dans les *Tserkovnya Viedomosti* (1914, I n. 20, pp. 245-248).

Dans ses citations l'auteur aurait pu se baser quelques fois sur des sources plus directes au lieu de recourir à des manuels latins qui ne traitent les questions orientales que casuellement.

Signalons quelques petites négligences qu'il aurait été facile de corriger: une courte biographie de Pierre Moghila omet la date de sa naissance (p. 236); plus loin il est mis 1613 pour 1631 (?). Le schéma adopté pour le monachisme ancien (p. 114) est appliqué un peu trop facilement à la Russie: il s'agit d'une marge de plusieurs siècles ! Au lieu de prouver ses assertions, l'auteur s'en tire trop facilement avec un « probabiliter », un « videtur » (pp. 41; 52-53; 61; 62...). La « canonisation » de Seraphim de Sarov en 1905 ne demandait-elle pas une petite note dans un livre de ce genre ?

Mais loin de nous de vouloir diminuer la valeur essentielle de cette belle étude qui mérite de servir d'exemple.

A. Wuyts S. I.

Historica

Cyrus Giannelli, *Codices Vaticani graeci 1485-1683.* Ciudad del Vaticano 1950. 4° pp. xxviii-536.

Es la recensión catalogada de 199 códices de la Biblioteca Apostólica Vaticana, del fondo Vaticano griego, desde el 1485 hasta el 1683, para ofrecer en otro volumen todos los de la Colección Lolliniana, que empieza en el códice 1684. Además de otros 51 se registran en éste 148 manuscritos llegados a la Vaticana de muy varia procedencia — como se indica en la nota *Lectori benivolo* (pp. vii-ix) — durante el pontificado de Paulo V (1605-1621).

Cada códice va descrito: *a*) en su forma externa general; *b*) con el elenco de autores y obras que en él figuran; *c*) con una descripción más circunstanciada, así como de cuadernillos, filigranas, adornos, miniaturas, escudos gentilicios, etc., contenidos en ellos, y además, si se puede, con la nota de amanuenses, copistas, poseedores o donantes del libro. Las reglas verdaderamente precisas y completas hasta la exageración, si así podría decirse, a las que constantemente se acomoda la triple noticia de los códices, están expuestas al principio (*Leges* pp. xi-xv).

Siguen aún, antes de empezar el Catálogo, las *Addenda et emendanda* (pp. xvii-xxviii), precedidas en cada caso del número del códice, al cual se refieren.

Recorriendo luego el Catálogo propiamente dicho (pp. 1-453), queda uno pasmado ante el trabajo verdaderamente paciente, hecho con tanto esmero, riquísimo en detalles, invariable y metódico (con

la sola excepción — sin gran transcendencia, por otra parte —, de que da cuenta el Autor en el prólogo, pp. VIII-IX), con preciosas indicaciones históricas: o de las ediciones impresas, hechas sobre esos manuscritos, o de obras importantes que los han utilizado.

¿Qué más? Aún en un *Appendix* nos ofrece el Autor los *Initia* de las obras inéditas o menos conocidas (pp. 455-466), de tanta ventaja siempre en el manejo de esta clase de trabajos. Y nos da luego en el rico *Index* alfabético, a dos columnas, los nombres y materias de todo el Catálogo (pp. 467-536).

Si algo pudiéramos desear, sería tal vez otro *Indice*, aparte, de amanuenses, poseedores y proveniencia de los manuscritos; pues, si bien todo esto ya va englobado en la descripción general de los códices, no deja de tener sus ventajas cuando se ponen ante los ojos todos estos datos inmediatamente.

Mas con lo dicho se entiende que sólo cabe manifestar nuestro sincero agrado por este importantísimo instrumento de trabajo. Para todos los eruditos e investigadores será de gran ayuda la diligencia extraordinaria y el saber no común que, al disponer este Catálogo, ha brindado a la ciencia Ciro Giannelli, escritor de la Biblioteca Vaticana.

MANUEL CANDAL S. I.

Victor BURR, *Der byzantinische Kulturkreis*. Sonderdruck aus *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, zweite Auflage, dritter Band, Wiesbaden 1935, Otto Harrassowitz, 41 S.

In einem anregend geschriebenen Aufsatz werden vom Verfasser die griechischen Bibliotheken des Mittelalters in Konstantinopel und in den Provinzen behandelt. Von Konstantinopel werden die kaiserliche Bibliothek und die kirchlichen Bibliotheken beschrieben; von den Provinzen sind besonders der Athos, Patmos, Unteritalien, Kleinasien, Palästina, der Sinai und Aegypten berücksichtigt, aber auch kleinere Bibliotheken, im Peloponnes, in Thessalonike und anderswo werden in die Untersuchung einbezogen. Diese selber ist sehr gut methodisch unterbaut, nämlich auf der Grundlage der Handschriften und des Schrifttums. Es ist natürlich unmöglich, angesichts der Zerstörung vieler Handschriften im Lauf der Jahrhunderte, mit Vollständigkeit die Geschichte der byzantinischen Bibliotheken zu erfassen. Aber das Zeugnis kann dem Verfasser gegeben werden, dass er, wie schon oben angedeutet worden ist, mit Gründlichkeit vorangegangen ist. Zum Thema der Privatbibliotheken könnte noch hingewiesen werden auf die Bibliothek Bessarions, die durch seine Schenkung den Grundstock der venezianischen Bibliothek San Marco abgegeben hat; auf die Privatbibliothek eines anderen Kardinals, nämlich Isidor von Kiew; auf die Sammlung der griechischen Handschriften des Bischofs Christoph Garatoni; auf jene des Bischofs Theodor Chrysoberges O.P.; auf die durch Johann von Ragusa O.P. in Konstantinopel erworbenen

Handschriften. Auch die lateinischen Übersetzer griechischer Werke, z.B. Anastasius Bibliothecarius, Scotus Erigena, Hugo Etherianus, Ambrosius Traversari haben griechische Bibliotheken zu Rate ziehen müssen, soweit sie nicht selber griechische Kodizes besessen haben. Zum Schrifttum über die griechischen Klöster Unteritaliens könnte noch genannt werden M. SCADUTO, S. I., *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale*, Roma, 1947. Diese Bemerkungen mindern nicht den Wert der von Viktor Burr mit viel Fleiss und Liebe hergestellten Arbeit, in der von neuem anschaulich gezeigt wird, dass die Biblioteken ein Gradmesser der Kultur sind.

GEORG HOFMANN S. I.

H. G. BECK, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert.* München, C. H. Beck 1952, VI, 149 pag.

Scopo dell'autore in quest'opera non è di offrirci una monografia di Teodoro Metochites; al di là delle vicende contingenti di una vita umana, egli vuole mettere a nudo, nelle sue basi solide come nelle sue angosciose incertezze, la concezione che dei valori della vita ebbe un uomo il quale, per nobiltà di casato come per acutezza di ingegno, per il posto che ebbe nella vita pubblica non meno che per il secolo tormentato in cui visse, è tra i più rappresentativi dell'evoluzione del pensiero bizantino.

La prima grave difficoltà di un compito di tal genere sta nella cernita che si deve fare tra ciò che negli scritti del Metochites ne esprime le vedute personali, ed è quindi riflesso di vita vissuta, e quanto è piuttosto sfoggio di erudizione, veste retorica o anche semplice esercizio letterario. Compito delicato questo, dato l'influsso della retorica presso i bizantini, ma importante perchè ne dipende in gran parte il ritratto finale che avremo del Metochites.

A base del suo studio l'Autore ha preso quasi esclusivamente gli Ὑπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις γνωμικαὶ editi da Müller e Kiessling sotto il titolo di: *Miscellanea historica et philosophica*; ciò sia perchè queste composizioni riflettono maggiormente l'ideologia del loro autore sia per il fatto che le altre opere di Th. Metochites sono tuttora in gran parte inedite.

Per centrare la personalità spirituale del Metochites, l'A. cerca di definirne l'atteggiamento di fronte ad alcuni problemi di carattere universale ed al tempo stesso essenziali per ogni bizantino. Anzitutto, per quanto riguarda lo stato ideale di vita, consiste esso, come afferma l'antica tradizione di Bisanzio, nella solitudine della vita monastica ovvero nel ritiro dello studioso dedito alla θεωρία? E se così è, come si concilia un tale ideale con lo stato matrimoniale, necessario alla continuazione della vita, o con l'attività politica che la vita sociale impone?

Metochites ha cercato di risolvere il complesso problema partendo sia da assiomi cristiani, sia da considerazioni di esperienza

personale; gli è tuttavia mancata una visione e quindi una soluzione unitaria del problema. Pur asserendo il primato della vita monastica, non sembra averne intuito il movente profondo nè come essa richiede condizioni speciali da chi vuole abbracciarla. La vita monastica gli appare come un rifugio dove, al riparo dell'ansietà che successi ed avversa fortuna fanno gravare su chi vive nel mondo, ci si può dedicare agli studii prediletti e alla vita di pietà. L'ἡσυχία non è più, come lo voleva l'antica tradizione, soltanto condizione indispensabile, mezzo per giungere alla contemplazione; essa diventa fine a se stessa.

Dato questo punto di vista errato, anche la giustificazione che lo scrittore tenta della vita nel mondo oltrepassa il suo scopo, togliendo ogni senso alla vita monastica, di cui egli sostiene la superiorità fondandosi su di un a priori dogmatico piuttosto che su di una visione intima della sua natura.

L'Autore passa quindi ad esaminare l'atteggiamento di Metochites di fronte alla tradizione letteraria del mondo classico. Non meno degli altri bizantini egli ci appare strettamente legato ad essa; lo distingue però dagli altri la libera critica di cui egli usa nei suoi confronti, ispirandosi non all'opposizione tra cristianesimo e mondo pagano, ma ad una oggettiva valutazione dei meriti e delle deficienze del mondo antico; anche nelle sue composizioni Metochites, pur essendo nella forma come negli argomenti trattati, di molto debitore all'antichità, non se ne sente schiavo, ma sa trovarvi piuttosto il mezzo per esprimere ed illustrare problemi intimamente vissuti.

Continuatori dell'impero romano, i bizantini ne avevano ereditato la convinzione di costituire essi soli l'unica comunità civile. Al di fuori dell'« orbis romanus » e quindi della « Romania » non vi è nè cultura nè pienezza di legittimo potere. Questa pretesa ad un primato universale ed esclusivo nel campo politico-culturale rimase per i bizantini un assioma anche quando gli avvenimenti avevano ridotto l'antico impero a miseri brandelli. Nei suoi discorsi di prammatica, rivolti all'imperatore Andronico II, Metochites ricalca l'antica tesi, ma non è difficile trovare nei suoi scritti riflessioni che si orientano in tutt'altro senso. Egli non si fa illusioni sulle tristi condizioni in cui è ridotto l'impero dopo la perdita dell'Asia Minore, nè sull'ormai scarso prestigio culturale che ancora esso esercita presso amici e nemici. I greci, a suo giudizio, avevano appreso non poco in materia di scienze da quei Caldei ed Egiziani che chiamavano barbari; e forse anche il sentimento di superiorità dei suoi contemporanei è secondo lui un'illusione dovuta al fatto che essi ignorano l'altrui lingua e cultura. Anzi per un momento, nel vedere le condizioni spirituali dell'impero, egli si sente così invaso dallo sconforto che, come già a Tacito i Germani, anche a lui appaiono degni di invidia gli Sciti, perchè liberi dalle cure del vivere quotidiano e dai calcoli della politica, perchè non soggetti agli alti e bassi della fortuna nè costretti a sentire vuote ciancie di retori e vane dispute di teologi.

Le questioni trattate fin qui sono di carattere piuttosto ideologico e quindi relativamente astratte. L'accento diventa invece più vivo e

dolorante, quando l'Autore rievoca il quadro della vita quale la vedeva il Metochites. L'instabilità assoluta che regna nel corso degli avvenimenti umani trasforma la vita in una lotta affannosa contro la Τύχη. È questa che in realtà governa capricciosa ed incontrastata, tenendo in serbo, quale espressione del suo dominio su tutti e beffa suprema ai suoi favoriti, la Morte. Così il mondo non è che un palcoscenico e gli uomini col loro affannarsi null'altro che comparse, maschere che svaniscono nel tempo, sicchè ci si può chiedere se la vita vale la pena d'esser vissuta. Se dovesse basarsi su quanto vede, Metochites non esiterebbe a rispondere negativamente a questa domanda. Solo argomenti di carattere filosofico quale « È meglio essere che non essere » e convinzioni religiose lo inducono ad una conclusione diversa.

In complesso si può dire che l'opera del Metochites tradisce una crisi profonda nel pensiero bizantino. Da una parte sembra svanire il senso di valori finora indiscussi, come la superiorità dell'ideale monastico, e si fa strada la coscienza di fatti sulla cui base si comincia a dubitare di assiomi fino allora universalmente proclamati, quali il preteso monopolio culturale e politico. D'altra parte, mentre svanisce un'ideologia che illuminava tutto dall'alto, l'angoscia stringe il cuore dell'uomo rimasto solo e disorientato di fronte alla vita.

Tutto questo appare tanto più grave, in quanto il caso di Metochites non è isolato. L'Autore ricorda una serie di personaggi dell'epoca immediatamente successiva, presso cui si riscontrano fenomeni del tutto analoghi con un abbandono totale o parziale dell'ideologia tradizionale: così Demetrio Cydone, Gemisto Pletone, G. Scholario. Da questa crisi generale l'A. è portato a concludere che questa ideologia tradizionale, priva di vitalità fin dal principio, non rispondeva all'intima convinzione di coloro stessi che la proclamavano. Essa non era altro che un'artificiosa disciplina spirituale che i bizantini si erano volontariamente imposta; in sostanza, una « menzogna » per quanto « eroica ».

Non è facile portare un giudizio complessivo su di un'opera quanto mai densa di problemi, la cui soluzione, per la natura dei concetti di cui si tratta, è molto delicata e sopratutto complessa. Se dopo fatti i dovuti elogi, dovessimo muovere una critica all'autore, sarebbe appunto di aver sollevato problemi troppo vasti, senza avere sufficientemente distinto elementi che sono affini, ma che non si possono sovrapporre. Così è certo che quanto egli riunisce sotto il concetto di « Klassizismus » faceva parte del « Weltbild » (che noi traduciamo approssimativamente con « ideologia ») bizantino, ma era lungi dall'esaurirlo; sicchè la relativa sterilità in fatto di capolavori letterarii non basta per mettere in dubbio la vitalità di un ideale che per ben dieci secoli animò l'impero. Con una « menzogna », per quanto « eroica » e di proporzioni grandiose, non è possibile alla lunga non solo arrestare i barbari, ma anche assimilarli sotto il segno del cristianesimo e della legge romana; eppure è proprio questo il compito grandioso che per più d'un millennio Bisanzio seppe assolvere. Che l'ideale bizantino, in cui l'autocrazia politica ereditata da Roma ed il cristianesimo ebbero

tanta parte, presenti gli aspetti di un autodisciplina non è meraviglia; ogni ideologia che abbia potenza di elevazione spirituale comporta uno sforzo e quindi una costrizione che però alla lunga si dimostra feconda. È per questo che dissentiamo dall'A. il quale vorrebbe riconoscere sintomi di un'autentica vitalità, sacrificata all'artificioso ideale bizantino, nei recalcitranti Bogomili, Pauliciani, σαλοὶ etc. le cui tendenze d'altra parte, perchè di carattere radicalmente diverso, non si possono assommare nè tra loro, nè con le obbiezioni di un Metochites o di un Demetrio Cydone. Di fronte alla indiscutibile missione adempiuta da Bisanzio, quale opera duratura e costruttiva possono presentare a loro attivo questi recalcitranti? Siamo invece tentati di credere che il « Klassizismus » sia un'espressione piuttosto accademica e qualche volta deformata, dell'ideale bizantino; in tal caso non è strano che appaia privo di vitalità, ma non vi è dubbio che esso è legato a delle realtà molto più grandi e vitali di quanto non sembri.

La crisi del Metochites e di Gemisto Pletone non meno di quella di Demetrio Cydone, sono molto reali, ma nella loro evoluzione questi tre uomini divergono profondamente. Metochites il cui amore alla solitudine ed allo studio è di stampo umanistico piuttosto che religioso, rimane ancora nell'orbita di una tradizione di cui ha perduto il senso profondo, di cui sente le deficienze, ma a cui è ancora attaccato. Gemisto Pletone ha rotto col passato e si avvia decisamente ad un umanesimo pagano. Demetrio Cydone ritorna invece, come lo fa notare l'A., a Massimo il Confessore ed a Teodoro Studita, bizantini questi del più autentico stampo.

Dal tempo in cui fu lanciato, per opera di Michele Psellos e di Giovanni Italos, l'umanesimo ha lavorato negli spiriti. Ha distolto lo sguardo di Metochites dalla visione cristiana della vita e ne ha fatto un disorientato in balia della Τύχη; ha spinto Gemisto Pletone al paganesimo mentre d'altra parte, col senso di oggettività che sapeva conferire alla ricerca scientifica, ha riportato Demetrio Cydone, di cui non aveva intaccato la religiosità, nell'orbita della più autentica tradizione; la crisi di quest'ultimo infatti non si rivolge contro l'ideale bizantino, ma contro particolarismi di cui gente faziosa lo aveva aggravato.

Con queste riflessioni suggerite dal desiderio di chiarire una questione complessa, non intendiamo toglier nulla al valore di un opera che per serietà di indagine e originalità di concezione merita di esser letta e studiata attentamente.

P. Stephanou S. I.

Theodore H. Papadopoullos: *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination* (= *Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris* — I): VII-507 pages, Brussels 1952. £ 3-10-0; Doll. 10; 490 francs.

The length of this volume — 273 pages of introduction, 89 of text and 152 of notes, appendices and indexes — testifies to the vast amount

of toil that the author has put into it. It was, I suspect, a labour of love, for it is the work of a Greek writing about the history of the Greek world after the fall of Constantinople. The lengthy introduction falls into two main parts, a general survey of the history of the Greek world under the Turkish domination and a description of various accounts of the Patriarch Cyril V and his rebaptism controversy. The general survey, the author himself states, lays no claim to being a definitive history: it is meant only to make the reader conversant with the general historical situation.

But the reader, in this first part of the introduction, should be on his guard not to accept all the author's conclusions too readily, for he abounds in general statements for which insufficient evidence is offered. On p. 29 the author states that the 'uniformity, at their basic principles, that characterizes the *berats* issued during the period ' ensures that the one he is going to describe is representative: yet on p. 39 note 3 he admits that he knows of only two patriarchal *berats* — and he is dealing with such in his description. On p. 41 he implies that there was a σύνοδος ἐνδημοῦσα in each Metropolis. On p. 84 he offers the opinion that the Ecclesiarch was promoted to the first *pentas* of Officials after 1591 and then assumed the epithet ' Grand '. But Syropoulus in his Memoirs of the Council of Florence (R. CREYGHTON: *Vera historia unionis non verae,* Hagae-Comitis 1660 p. 108 — the author quotes from this page on his p. 68, notes 5 and 6), if he does not state it in so many words, clearly implies that he himself was one of the ' Patriarch's five senses ', i. e. of the first *Pentas* (Cf. T. FROMMANN: *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*; Halle 1872, p. 63 seq.), and in the same Memoirs (p. 59) he refers to himself as the Grand Ecclesiarch, and signed the Decree of Union: ὁ μέγας ἐκκλησιάρχης καὶ δικαιοφύλαξ διάκονος Σίλβεστρος ὁ Συρόπουλος ὑπέγραψα — and that in 1439. Compared with his benevolent attitude towards the Turkish authorities, the author's judgments on the Greek Church seem rather harsh, even though he believes that ' later research ' (for which he quotes a work of 1905) has established the orthodoxy of the Patriarch Cyril Loukaris, an opinion not altogether shared by e.g. the late Archbishop Germanos (*Kyrillos Loukaris;* London, 1951).

That first part of the introduction was, however, put in only *ex abundantia cordis*: the second part with the text and notes is what the author really set out to publish. The various accounts of the rebaptism controversy under Cyril V are described and assessed with great detail, and the author does not claim more value for his text than that of a partisan narrative of a well-placed eye-witness, from which the discerning critic can pick out the facts. The text is in verse — not poetry — and like all such verse is very monotonous. But the historian cannot choose his sources: he must use those that he finds.

The author has elected to write in English, but he is not a master of English idiom and, besides, invents such distressing words as

' rebaptization '. I imagine that he thinks μᾶλλον ἢ ἧττον in Greek and certainly writes ' rather or less ' in English. He disposes, however, of a rich vocabulary, but is too diffuse: it would be easier for the reader, if he were more concise. On p. 219 ' satyric ' should read ' satiric '.

This is the first volume of a series of ' Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination ' (such is the title on the cover and on the title -page of the book, but no indication is given of the particular contents of this first volume: viz. The Patriarch Cyril V and the Rebaptism Controversy: may we hope for a sub-title on future volumes?). The history of that time certainly has not yet been fully studied and so we welcome this endeavour to cast light on so many dark places. Only by the slow and laborious process of publishing the relevant documents will the facts emerge to enable the historian to produce a continuous and reliable account of the vicissitudes of those centuries.

J. Gill S. J.

Eccel.mo Atesi Basilio, *Ἐπίτομος Ἐπισκοπικὴ Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον.* Τόμος Β' Atene 1953. Apostoliki Diakonia, pp. xv, 304.

Col metodo e ordine seguito nel primo volume della sua opera (cfr. *Orientalia Christiana Periodica* XVI (1950) p. 471) l'A. espone la storia delle diocesi greche dal 1900 fino ai nostri giorni riservandosi tuttavia di trattare il periodo contemporaneo in un prossimo volume.

Il libro è preceduto da una chiara e compendiosa introduzione in cui vengono rilevati gli aspetti più salienti di questo periodo.

Leggendo le pagine dell'Atesi si vede come la Chiesa greca ha subito il duro contraccolpo dei perturbamenti e dell'instabilità politica di cui, in questa prima metà del secolo ebbe a soffrire il Regno di Grecia. Troppo tardi e spesso senza possibilità di rimedio i suoi pastori si sono accorti delle gravi e deleteree conseguenze provocate dall'ingerenza del potere laico nel governo della Chiesa. La triste vicenda delle deposizioni di vescovi in occasione dell'anatema pronunziato contro Venizelos, le numerose espropriazioni del patrimonio ecclesiastico non sono che due episodii più notevoli di una situazione abituale i cui effetti per essere meno appariscenti non sono meno dannosi.

D'altra parte si constata nella Chiesa greca una ripresa della vita spirituale, un fiorire di zelo cristiano di cui sono segno tangibile le numerose organizzazioni ecclesiastiche di assistenza spirituale e materiale, lo sforzo per elevare il livello culturale del clero etc.

Come già nel primo, anche in questo secondo volume l'accuratezza delle notizie biografiche, i numerosi documenti citati spesso per intero a fine di illustrare lo svolgersi di gravi avvenimenti, costituiscono un merito dell'A. Se dovessimo fargli un appunto questo sarebbe di aver citato brani di documenti il cui valore era sopratutto

retorico sorvolando invece gravi questioni che la lettura delle sue pagine pone allo storico. Così p. es. i discorsi del Metrop. di Trikki (p. 87), quello del Metrop. di Phtiodide Ambrogio o del Ministro Petrakakos (p. 93) hanno per la storia un valore piuttosto relativo. Avremmo invece gradito conoscere le vere ragioni per cui, nonostante le prescrizioni canoniche e le richieste di una parte del Sinodo, la maggioranza di esso si è rifiutata di provvedere a sedi da lungo tempo vacanti (pag. 140-141). Ci si perdoni la curiosità, ma ogni storico vive sotto il suo pungolo.

Pur essendo comprensibile la divergenza di vedute intorno all'attività di quella che l'A. chiama « Οὐνία » — perchè poi questo termine che, oltre ad esser barbaro, sa di risentimento confessionale più che di chiarezza di idee? — anzi appunto per questo, avremmo voluto veder citati non soltanto un articolo dell'Eccel.mo Papadopoulos che era una delle parti in causa ma, come è d'obbligo in ogni pubblicazione che vuol avere carattere scientifico, tutte le fonti riguardanti i fatti in questione. Così tra l'altro le decisioni del Consiglio di Stato che dichiarò legittima l'attività dei sacerdoti cattolici di rito greco e anticostituzionali le leggi e i provvedimenti i quali, per iniziativa dell'Ecc.mo Chr. Papadopoulos, erano stati presi contro di loro; così anche la corrispondenza aperta che ebbe luogo allo stesso proposito tra l'Eccel.mo Giorgio Calavassy, Esarca dei greco-cattolici e l'Eccel.mo Chr. Papadopoulos. Arcivescono di Atene (Cfr. Αἱ ὑποθέσεις τῶν Ἑλληνορρύθμων Καθολικῶν ἐνώπιον τοῦ Συμβουλίου Ἐπικρατείας e Ἡ Ὑπόθεσις τῶν Ἑλληνορρύθμων Καθολικῶν ἐνώπιον τοῦ Ἀρείου Πάγου, pp. 29-35).

Con ciò non vogliamo affatto diminuire il merito di questo secondo volume in tutto pari al precedente; anguriamo all'A. di portare presto a compimento la sua pregevole opera con la pubblicazione del terzo volume.

P. STEPHANOU S. I.

Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople, in *L'Hellenisme Contemporain*, 2ᵉ série, 7ᵉ année, fascicule hors série, Athènes 1953, 287 pag.

Es war ein glücklicher Gedanke, in einem wissenschaftlichen auch für weitere Kreise berechneten Buch das geschichtliche Ereignis des Falls der Hauptstadt des byzantinischen Reiches besonders in ihren Nachwirkungen zu schildern, so dass zunächst den Griechen, dann auch den Angehörigen anderer Staaten (wohl deshalb wurde die französische Sprache gewählt) ein guter Überblick, zum Teil sogar eine in die verschiedenen Fragen tief eindringende Studie über die Geschichte des griechischen Volkes seit 1453 bis heute gegeben wird. Sechzehn Gelehrte, einer mit zwei Beiträgen, haben zum Buch mitgewirkt: Amantos, Orlandos, Kolias, Zakythinos, Argyropulos, Moschopulos, Zoras, Tomadakis, Megas, Ghatzidakis, Voyatzidis, Visvisis, Vlachos;

auch zwei Damen, Stephanopoli und Hadjimichail sind am Werk beteiligt. Das Ereignis des Falles (1453) selber wurde geschichtlich in drei Aufsätzen behandelt. Die unmittelbaren Wirkungen dieses Ereignisses als eines Wendepunkts der europäischen Geschichte wurde in vier Abhandlungen geschildert. Die Stellung der Griechen im türkischen Staat wurde in vier Beiträgen dargelegt. Die kulturelle Seite des Griechentums in der Türkei, nämlich der Kirchenbau, die nachbyzantinische Malerei, die Schule, die Volkswirtschaft, die Gemeindeverwaltung, die nationale Frage wird in ebenso vielen Abhandlungen als die einzelnen Themata es schon angeben, dem Leser vorgeführt. Gerade die Betrachtung unter den verschiedenen Gesichtspunkten wirkt anregend. Der Ton der Verfasser ist ruhig, auch gegenüber den Türken. Es lässt sich natürlich mancher Wunsch noch anbringen, dessen Erfüllung dieses Buch noch wertvoller gemacht hätte; nämlich mehr Berücksichtigung der abendländischen Quellen und der Schriften Bessarions und Isidors von Kiew. Es soll jedoch nicht verschwiegen werden, dass besonders Tomadakis in dieser Beziehung recht anerkennende Worte ausgesprochen hat über das grosse Interesse der kirchlichen Kreise Roms an der Behebung des grossen Unglücks, das über das byzantinische Reich und die Christenheit 1453 hereingebrochen ist.

Georg Hofmann S. I.

M. Roncaglia, O. F. M., *Georges Bardanès Métropolite de Corfou et Barthélemy de l'Ordre Franciscain* (= *Studi e Testi Francescani*, 4). Rome 1953. 8°, pp. 108, 4 planches.

El presente trabajo tiende todo él a aliviar algo la mole de otro libro (en prensa), que el Autor anuncia sobre *Los Franciscanos y la Iglesia Ortodoxogriega en el siglo XIII*. El núcleo principal de lo que ahora nos ofrece lo constituye el texto y traducción francesa de la célebre discusión acerca del Purgatorio entre los dos conocidos personajes del título. Todo ello encuadrado en diversos capítulos, que estudian más que nada la autenticidad, cuestión cronológica y significado teólogico del documento ahora por entero editado. Cierran la obra varios *Apéndices* de documentos relativos a la Iglesia Oriental y a la doctrina de la Escuela franciscana sobre el Purgatorio (S. Buenaventura y Alejandro de Ales). Fuera de texto se añaden cuatro láminas con la reproducción fotográfica de los tres manuscritos usados para la edición.

En la *primera parte*, determinada brevemente la autenticidad del relato de Bardanes (pp. 21-23), se atiende sobre todo a fijar la cuestión cronológica: el error de partida en la fecha de la discusión (Baronio, León Allacio), la corrección parcial de C. Oudin, y la confusión de varios otros escritores, que hace de rechazo recaer dudas infundadas sobre los personajes mismos del diálogo (pp. 24-32). La solución del problema histórico está ya dada por Vasilievskij (pp. 33-38),

según el cual hay que colocar la disputa greco-latina en el Monasterio griego de San Nicolás de Cásole en Otranto de la Apulia, en el período que va desde el 15 de octubre al 17 de noviembre de 1231.

Todas estas cuestiones, ya del dominio público, están tratadas con claridad y orden, pero sin originalidad alguna ni con trabajo propiamente personal.

En la *segunda parte* (pp. 41-54), aunque el Autor varias veces advierte que no es su intento entrar de lleno en la cuestión teológica de los Novísimos, con todo ofrece ciertos visos de ello; mas, desgraciadamente, también con poco trabajo personal, quedan algunas imprecisiones (como la de no distinguir desde el principio entre *estado* y *lugar* de expiación, entre penas expiativas en general y la de *fuego* precisamente, etc.). Pero sobre todo llama la atención el que el Autor, en vez de esbozar un estudio más inmediato y objetivo del texto, se haya dejado influir — demasiado, a nuestro pobre entender — por las ideas un tanto atrevidas de Yves Congar, a quien él mismo dice que resume. Pues es claro — con perdón sea dicho de tan esclarecido escritor — que entre la doctrina de los Novísimos, tal como la entienden los Orientales separados, y la nuestra católica no hay solamente una diferencia de matices, ocasionada por la elasticidad y cierta imprecisión de las fórmulas que ellos usan; ni se puede decir, sin exagerar el irenismo, que las afirmaciones substanciales de ellos sean fundamentalmente iguales a las nuestras.

Por lo que a la edición del texto se refiere, sería conveniente hacer ver más claro qué manuscrito de los tres (Barberiniano, Laurenciano y Parisino) sirve realmente como base. Según las notas al margen, parece que es el Laurenciano; pero por otra parte se creería que el Autor da la preferencia al Barberiniano. Tampoco se advierte en el aparato crítico el porqué del cambio, a un cierto punto, de los diversos manuscritos. Solamente aparece en el margen el fin de los manuscritos B y P. Sin duda se ha escogido como principal el Laurenciano por ser el único completo; pero no hubiera estado de más el notarlo expresamente.

Pasaremos por alto las no pocas erratas no tenidas en cuenta, que afean el libro, y sólo notaremos, para terminar, lo curioso que es que a estas alturas no se cite el texto del *Decreto Florentino pro Graecis* por la edición crítica de la Colección « Concilium Florentinum - Documenta et Scriptores », preparada por el Pontificio Instituto Oriental de Roma.

MANUEL CANDAL S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

La Basilica di S. Babila (*Concilium Sanctorum – San Romano*) a cura di G. CERIANI – A. CALDERINI – E. CATTANEO, ed altri. Storia e Arte nella zona di Porta Orientale. Milano 1952, pag. 222, tav. XXVI.

G. BUYSSCHAERT, *Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient.* Editions Beyaert, Bruges 1953, pag. 392.

F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des hl. Johannes von Damaskus.* (Studia Patristica et Byzantina, Heft 1) Buch-Kunstverlag Ettal 1953, VIII+104 S.

E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite.* Académie Royale, Bruxelles 1952, pag. 58.

A. HUDAL, *Die Österreichische Vatikanbotschaft* 1806-1918. Pohl & Co., München 1952, XIII+326 S.

A. KERRIGAN, O. F. M., *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament.* (Analecta Biblica 2). P. Ist. Biblico, Roma 1952, pag. XXXIX + 488.

E. KOSCHMIEDER, *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente.* (Abhdl. d. Bayerisch. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., N. F. Heft 35) München 1952, 317 S.

R. J. MCCARTHY, S. J., *The Theology of Al-Ash'arī.* The Arabic texts of al-Ash'arī's *Kitāb al-Luma'* and *Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, with briefly annotated translations, and Appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī. Imprimerie Catholique, Beyrouth 1953, pag. XXVIII + 275 + 110.

G. MICHAELIDES-NOUAROS, Περὶ τῆς ἀδελφοποιΐας ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ (estratto), Salonicco 1951, pag. 251-313.

R. PACIORKOWSKI, *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna*, Poznań 1952 (*Warszawshie Studia Teologiczne* 23). — Contemplatio qualitatum Ecclesiae constituit, secundum Augustinum, validum argumentum ad eius legitimitatem probandam.

G. PETROTTA, *Svolgimento storico della cultura e della letteratura albanese.* Palermo 1950, « Boccone del Povero », pag. 251.

Jan PIEKOSZEWSKI, *Le Jeûne eucharistique*, J. Peyronnet et Co., Paris 1952, pag. 125.

I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, 2. Aufl., Köln und Olten 1952, 248 S.

— *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988-1917.* (Das östliche Christentum, N. F., Heft 10/11) Augustinus-Verlag, Würzburg 1953, 559 S.

Pablo TIJAN, *Proceso de formación de las naciones eslavas*, Ateneo, Madrid 1952, pag. 53.

INDEX VOLUMINIS XIX-1953

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Impr. pot.: Romae, 2 dec. 1953. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or*
IMPRIMATUR: *Ex.Vic.Urb.* - 4 dec. 1953 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

1953 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

Iuridica

Historica